HENRI BERGSON

EVOLUTIA CREATOARE

HENRI BERGSON

EVOLUŢIA CREATOARE

© Henri Bergson, Evoluţia creatoare, Institutul European Iaşi,
Pentru prezenţa versiune în limba română
ISBN 973-586-132-1
PRINTED ÎN ROMÂNIA

CUPRINS

Între ştiinţă şi metafizică 3

Opera lui Bergson 8

INTRODUCERE 9

DESPRE EVOLUŢIA VIEŢII. MECANICISM ŞI FINALITATE 14

DIRECŢIILE DIVERGENTE ALE EVOLUŢIEI VIEŢII. TORPOARE, INTELIGENŢĂ, INSTINCT.....83

DESPRE SEMNIFICAŢIA VIEŢII, ORDINEA NATURII ŞI FORMA INTELIGENŢEI.....145

MECANISMUL CINEMATOGRAFIC AL GÂNDIRII ŞI ILUZIA MECANICISTĂ.O PRIVIRE ASUPRAISTORIEI SISTEMELOR.DEVENIREA REALĂ ŞI FALSUL EVOLUŢIONISM.....203

„Apariţia lui Bergson a însemnat stânca în care puteau să-şi azvârle ancora speranţele de restabilire a metafizicii"

Tudor Vianu (1939)

Între ştiinţă şi metafizică

Apărută la vârsta deplinei maturități creatoare a filosofului Henri Bergson (1859-1941), lucrarea Evoluția creatoare *s-a impus de la început că scrierea sa de căpetenie.*

Ea a rămas de-a lungul timpului „lucrarea sa cea mai cunoscută" (D. Hersch, 1981), iar „locul de seamă al autorului a fost stabilit" tocmai de această lucrare (D. Collinson, 1987). Aşa cum relevă savanții din domeniul ştiințelor naturii, cartea „avea să marcheze istoria raporturilor dintre ştiință şi filosofie, stârnind şi azi discuții şi controverse (cf. Ilya Prigogine, Isabella Stengers, „Între eternitate şi timp", 1997).

Dacă n-ar fi decât această operă fundamentală şi încă ar ajunge pentru a defini o concepție considerată de mulți gânditori contemporani drept „cea mai mare filosofie pe care a avut-o Franța de la Descartes, iar Europa de la Kant încoace" (Gillouin. 1926).

Rezumând argumentele, pentru asemenea evaluări, aş spune că:

1. Apărută în 1907 în franceză şi în 1911 în engleză, Evoluția creatoare *definitivează locul de frunte al autorului în filosofia veacului;*

2. Ea cuprinde o expunere atotcuprinzătoare a concepției sale, anticipată parțial în teza de doctorat, Eseu asupra datelor nemijlocite ale conştiinței", ca şi în, Timpul şi liberul arbitru "

(ambele apărute în 1889), în „Materie şi energie " (1896) sau în „Râsul" (1900);
3. Ilustrează cu pregnanță maximă - îmbinând densitatea ideilor ştiințifico-filosofice şi expresivitatea literară a desluşirii lor — formula prin care a fost motivată de către Academia suedeză, în 1927, acordarea Premiului Nobel pentru literatură, lui Henri Bergson:, ca o recunoaştere a ideilor lui bogate şi incitante şi a măiestriei cu care au fost înfățişate";
4. În Evoluția creatoare *întreprinde cea mai amplă şi mai complexă incursiune sintetizatoare - îndeosebi în ştiințele biologice şi psihologice, dar şi în istoria filosofiei - pentru a elabora cât mai complet miezul doctrinei sale, reprezentat de intuiția duratei, în acest context se cuvine citat din nou Tudor Vianu, care spunea că „filosofia gânditorului francez este ultima mare sinteză apărută în decursul istoriei moderne a gândirii", ea constituindu-se într-unui dintre „centrele de grupare a culturii contemporane" (cf.* Istoria filosofiei modeme, *vol. IV, 1939).*

S-a susținut cu temei că filosofia lui Bergson se sprijină pe viziunea sa asupra vieții (Clara Dan, 1966). Dacă până la el teoriile cunoaşterii se nutreau din generalizările oferite de ştiințele exacte - îndeosebi matematica şi fizica - autorul unei autentice „filosofii a vieții" îşi consolidează concepția cu esențialul concurs al ştiințelor biologice. Ceea ce i se pare demn de preluat în filosofic, din marele spectacol al vieții, este sugestia creației spontane, imprevizibile, deci libere.

Dar conceptul din urmă nu aparține doar filosofiei, ci deopotrivă sociologiei şi esteticii.

În Evoluția creatoare *autorul constată cu argumente ştiințifice şi filosofice că problemele referitoare la dezvoltarea lumii vii sunt doar parțial soluționate prin mecanicismul determinist, de esență materialistă, sau prin finalismul radical, de tendință spiritualistă. Şi atunci bergsonismul apelează la o soluție sintetică, anticipată în dialectică hegeliană, prin care determinismul evoluționist e văzut că o tendință, ca un imbold ce include echilibrul între necesitate şi libertate;, Conştiința este liberă prin esența ei; ea este însăşi libertatea ", spune autorul în finalul capitolului III şi conchide, cu privire la conştiință: „Ea va percepe libertatea sub forma necesității". Iar într-un, Cuvânt înainte", la* Materie şi memorie, *Bergson apelează la, concepția bunului simț" c în d precizează; „Ne-am propus ca obiectiv al primului capitol să arătăm că idealismul şi realismul sunt două teze la fel de excesive... Materia, pentru noi, este un ansamblu de* imagini. *Şi prin imagine înțelegem*

o anumită existență care e mai mult decât ceea ce filosoful idealist numeşte o reprezentare, dar mai puțin decât ceea ce filosoful realist numeşte lucru ". Adică, definind realitatea, el doreşte să se situeze „la mijloc de drum " între idealism şi materialism, în spiritul gândirii omului obişnuit.

De aceea ni se pare foarte exactă conceperea operei lui Bergson ca încercarea unei noi sinteze „în câmpul metafizicii spiritualiste, inspirându-se parțial din mişcarea romantică, dar continuând şi precizând sensul principal antiintelectualist al neospiritualismului francez (...) care s-a afirmat încă din ultimele decenii ale veacului trecut, şi al gnoseologismului modern, interpretând noile rezultate ale dezvoltării biologiei" (Al. Boboc, Filosofia contemporană, *1995).*

Revenind la Evoluția creatoare, *se impune precizarea că ceea ce îl fascinează pe autor este momentul libertății creatoare de nou în evoluția speciilor. El consideră că fenomenele naturale şi deopotrivă actele gnoseologice ar sta sub semnul spontaneității contingente, nu al cauzalității. „Rolul vieții, spune autorul în capitolul II, este de a introduce nedeterminarea în materie. Nedeterminate, imprevizibile... sunt formele pe care viața le-a creat în pas cu evoluția sa... Tot mai nedeterminate, vreau să spun din ce în ce mai libere* ".

Comentatorii de orientare marxistă, de la noi, ai lui Bergson. au remarcat asemenea caracteristici, chiar dacă au fost nevoiți, pentru a le putea comunica, să condamne „iraționalismul ", „misticismul" sau „panteismul" lor. În teoria bergsoniană a „evoluției creatoare " ei criticau separarea *creației față de legi - deci promovarea unei libertăți pure -, extraraționalitatea ", „interpretarea idealistă " a ceea ce nu este cunoscut, „divorțul între spirit şi materie ", situarea elanului vital într-un domeniu al subiectivismului şi „arbitrarului absolut" (Clara Dan, 1966).*

S-a considerat, de asemenea, că prin „negarea determinismului obiectiv" este negată „realitatea materiei". Aceasta ar fi redusă astfel la sensul de „produs subiectiv", de „obstacol creat de spirit pentru a-şi afirma libertatea ". Libertatea, aşa cum se desprinde din bergsonism, ar însemna doar, autism şi evadare ", „interiorizare absolută", „solipsism" etc. (Ernest Stere, 1975).

Eşti tentat uneori să spui că meritul unor asemenea exegeze rămâne acela de a fi deşteptat interesul cititorului asupra Evoluției creatoare *prin ample citate (spre mâhnirea mea, nu întotdeauna traduse cu fidelitatea cuvenită), prin expunerea destul de clară şi condescendentă a ideilor bergsoniene. De aceea, rezervele critice " ale autorilor apar mai curînd ca nişte inserturi străine de corpul*

textului, un fel de obligații de serviciu, menite a face posibilă expunerea concepției respective.

Deosebit de important rămâne, totuşi, faptul că, în condițiile cenzurii ideologice a vremii, „pozitivismul metafizic", cum a mai fost numit bergsonismul, s-a bucurat în final de o receptare favorabilă. Astfel, unii l-au considerat ca o, încercare de a fundamenta sub toate aspectele şi din toate punctele de vedere, existența reală, obiectivă a libertății. Libertatea relativă a spiritului față de corp... libertatea voinței de a crea imprevizibilul, victoria creației şi a libertății asupra materiei inerte " (Clara Dan).

Alții au considerat că: „în toate direcțiile de aplicare a acestei filosofii a duratei. Bergson a denunțat ravagiile rutinei, ale automatizării, această formă gravă de sclerozare a conştiinței care constă în acceptarea totală şi pasivă a ceea ce nu are dreptul de a guverna decât mecanismele materiei... Nu există obstacol pe care o voință încordată şi fermă să nu-l poată înlătura... şi aceasta pentru că viitorul nu este predeterminat... depinde de noi ca el să fie altfel, mai bun, mai uman " (Ernest Stere).

... Planul demonstrațiilor din acest volum este formulat de autor în Introducere.

El arată că Evoluția creatoare *cercetează, în primul capitol, conceptele de mecanicism şi finalitate, cu care operează intelectul pentru a explica evoluția. Concluzia este că ambele sunt inadecvate pentru o asemenea sarcină, deşi un finalism moderat se situează, totuşi, mai aproape de adevăr.*

În încheierea primului capitol se elaborează teoria elanului vital, ca forță originară a vieții. Ea străbate toate liniile de evoluție şi este cauza profundă a variațiilor ce vor genera specii noi. Viața este o tendință exprimată de elanul vital, care acționează asupra materiei neînsuflețite, determinând diversificarea ei nedefinită. Spre a înțelege evoluția lumii vii se impune depăşirea punctului de vedere al intelectului. Operația este întreprinsă în capitolul al doilea, care analizează marile direcții ale evoluției vieții. În acest proces s-ar manifesta două tendințe divergente şi complementare: una duce spre lumea vegetală şi alta spre lumea animală.

În elanul vital se manifestă trei elemente comune plantelor şi animalelor: torpoarea vegetativă, instinctul şi inteligența.

Dar viața vegetativă, cea instinctivă şi cea rațională nu sunt treptele unei tendințe unice a dezvoltării, ci sunt direcții divergente ale unei activități care s-a scindat în cursul creşterii. Între ele diferența nu e de treaptă a dezvoltării, ci de natură. În capitolul trei se cercetează semnificația vieții, cauzalitatea generatoare a

inteligenței, viața corpului şi a spiritului.

Ultimul capitol relevă modul cum chiar intelectul ar putea gira o filosofie capabilă să-l depăşească. În acest scop se întreprinde o incursiune în istoria unor sisteme filosofice.

Cartea se încheie cu o analiză a raportului dintre devenirea reală şi falsul evoluționism, critica concentrându-se asupra concepției lui Herbert Spencer.

Poziția lui Bergson cu privire la raportul dintre filosofie şi ştiință promovează teza că ele sunt două feluri de cunoaştere, opuse dar complementare: prima se întemeiază pe clipă, adică pe cantitativizarea efemerului, a doua se sprijină pe durată.

Nu este aici o judecată de valoare în favoarea filosofiei, ci încercarea de a media, între cele două tărâmuri ale cunoaşterii, raporturi sortite să umanizeze ştiințele şi să implice filosofia în acest demers.

Vasile Sporici

Opera lui Bergson

(selectiv)

1889 -*Eseu asupra datelor imediate ale conştiinței;*
1896 -*Materie şi memorie;*
1899-1900 -*Râsul;*
1901 - *Visul;*
1902- *Efortul intelectual;*
1903 - *Introducere în metafizică;*
1904 -*Notă asupra lui Ravaisson. Paralogismul psihofiziologic;*
1907 -*Evoluția creatoare;*
1908 -*Amintirea prezentului;*
1911- *Intuiție filosofică; Percepția schimbării. Conştiința şi viața; Adevăr şi realitate.* Prefață la *Pragmatismul (William* James);
1912 - *Sufletul şi corpul;*
1913 - *Fantomele viului. Filosofia lui CI. Bernard;*
1919 - *Energia spirituală* (Eseuri şi conferințe);
1922 - *Durată şi simultaneitate. Pe marginea teoriei lui Einstein;*
1927 - I se acordă Premiul Nobel pentru Literatură;
1930 - *Posibilul şi realul;*
1932 - *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei;*
1934 - *Gândirea şi mişcarea. Eseuri şi conferințe.*
3 ianuarie 1941 -moare la Paris.
Scrieri postume:
1957-1959 –*Scrieri şi cuvinte;*
1959 - Opere (Ediția Centenarului naşterii).

INTRODUCERE

Istoria evoluției vieții, oricât de incompletă încă, ne îngăduie să întrezărim cum s-a format inteligența într-un progres neîntrerupt, de-a lungul unui drum ce urcă, prin seria animalelor vertebrate, până la om. Ea ne arată că însuşirea de a înțelege este o anexă a însuşirii de a acționa, o adaptare tot mai precisă, tot mai complexă şi mai suplă a conştiinței ființelor vii la condițiile de existență date. De aici trebuie să fi rezultat consecința că inteligența noastră, în sensul îngust al cuvântului, este menită să asigure înscrierea perfectă a corpului în mediul specific, să-şi reprezinte raporturile dintre lucruri, în sfârşit, să gândească materia. Va fi una din concluziile acestui studiu. Vom vedea că inteligența umană se simte în largul ei atâta timp cât se află printre corpurile neînsuflețite, îndeosebi printre cele solide, unde acțiunea îşi găseşte punctul de sprijin iar industria uneltele de lucru, că noțiunile noastre se formează după modelul solidelor, că logica este îndeosebi logica solidelor, iar prin aceasta inteligența triumfă în geometrie, unde revelă înrudirea gândirii logice cu materia neînsuflețită şi unde inteligența nu are decât să-şi urmeze mişcarea firească, după cel mai slab contact posibil cu experiența, pentru a merge din descoperire în descoperire, cu Certitudinea că experiența păşeşte în urma ci şi îi va da mereu dreptate.

Dar de aici trebuie să fi rezultat, de asemenea, faptul că gândirea noastră, sub forma ei pur logică, este incapabilă să-şi reprezinte adevărata natură a vieții, semnificația profundă a mişcării evolutive. Creată de viață în împrejurări determinate, pentru a acționa asupra unor lucruri determinate, cum ar putea gândirea să cuprindă viața, căreia nu-i este decât o emanație sau un aspect? Abandonată pe parcurs de mişcarea evolutivă, cum ar putea să se aplice ea chiar în cursul mişcării evolutive? Ar fi ca şi cum s-ar pretinde că partea este egală cu întregul, că efectul echivalează cauza, ori că pietrişul de pe plajă desenează forma valului care 1-a adus. De fapt noi simțim că nici una dintre categoriile gândirii - unitate, multiplicitate, cauzalitate mecanică, fluiditate, inteligență etc. - Nu se aplică întocmai faptelor de viață: cine poate spune unde începe şi unde sfârşeşte individualitatea, dacă ființa vie este una sau mai multe, dacă celulele se asociază

în organism sau organismul este cel ce se disociază în celule? Zadarnic înghesuim viul în cutare sau cutare din cadrele noastre. Orice cadru se sparge. Se dovedesc prea strâmte, prea rigide pentru ceea ce vrem să introducem în ele. Raționamentul nostru, atât de sigur pe el când se mişcă printre lucrurile neînsufleţite, se simte stingherit pe noul tărâm. Ne-am găsi în mare încurcătură dacă ar trebui să citäm o descoperire biologică, datorată raționamentului pur. Şi cel mai adesea, când experiența nu ne mai arată cum procedează viața pentru a obține un anumit rezultat, descoperim că felul său de a opera este tocmai cel la care nu ne-am fi gândit niciodată.

Totuşi, filosofia evoluționistă extinde fără ezitare, la faptele de viață, procedeele de explicație care au dat rezultate în cazul materiei neînsufleţite. Ea începuse prin a ne indica în inteligență un efect local al evoluției, o licărire poate întâmplătoare, care luminează agitația ființelor vii în intervalul strâmt, deschis acțiunii lor: şi iată că deodată, uitând ceea ce abia ne spusese, filosofia face din această tortă, folosită în fundul unei subterane, un soare ce luminează lumea. Fără sfială, ea purcede doar cu puterile gândirii conceptuale la reconstrucția ideală a oricărui lucru, chiar a vieții. Ce-i drept, în drumul său se împiedică de asemenea dificultăți, îşi vede logica nimerind în asemenea contradicții, încât renunță de îndată la ambiția dintâi. Nu mai e vorba de reconstituit realitatea, spune filosofia, ci doar de o imitare a realului sau, mai curînd, de o imagine simbolică; esența lucrurilor ne scapă şi ne va scăpa mereu, noi ne mişcăm printre relații, absolutul nu ne priveşte, să ne oprim în fața Incognoscibilului. Aşadar, după atâta orgoliu al inteligenței umane, un exces de umilință. Dacă forma intelectuală a ființei vii s-a modelat treptat după acțiunile şi reacțiile reciproce ale anumitor corpuri şi ale mediului material, cum ne-ar putea spune ceva despre însăşi esența alcătuirii lor? Acțiunea nu s-ar putea desfăşura în ireal. Despre un spirit născut pentru speculație sau pentru visare aş putea admite că rămâne în afara realității, că o deformează şi o transformă, poate chiar că a creat-o, aşa cum creăm figurile de oameni şi de animale pe care fantezia noastră le decupează în norii de pe cer. Dar o inteligență orientată spre acțiunea care se va efectua şi spre reacția ce va urma, palpându-şi obiectul spre a-i recepta impresia mobilă, este o inteligență care atinge ceva din absolut. Nu ne-ar fi venit nicicând ideea de a pune la îndoială valoarea absolută a cunoaşterii dacă filosofia nu ne-ar fi arătat de ce contradicții se

loveşte speculaţia noastră, în ce impas ajunge. Dar aceste dificultăţi, aceste contradicţii se ivesc pentru că aplicăm formele obişnuite ale gândirii unor obiecte asupra cărora industria noastră nu s-a exercitat şi pentru care încă nu ne-am elaborat cadrele. Cunoaşterea intelectuală, în măsura în care se referă la un anumit aspect al materiei neînsufleţite, trebuie, dimpotrivă, să ne prezinte întipărirea fidelă a acestui obiect particular. Ea nu se relativizează decât dacă pretinde că prezintă viaţa, adică tocmai ceea ce a făcut întipărirea.

Şi atunci trebuie să renunţăm la cercetarea aprofundată a naturii vieţii? Trebuie să luăm în considerare reprezentarea mecanicistă pe care intelectul ne-o va oferi despre ca, reprezentare artificială şi simbolică, pentru că restrânge activitatea totală a vieţii la forma unei anumite activităţi umane, care nu este decât o manifestare parţială şi locală a vieţii, un efect sau un reziduu al activităţii vitale? Da, ar trebui, dacă viaţa ar întrebuinţa toate virtualităţile ei psihice doar pentru a produce minţi pure, adică dacă ar pregăti numai geometri. Dar linia de evoluţie care ajunge la om nu este singura. Pe alte căi, divergente, s-au dezvoltat forme de conştiinţă care nu exprimă, ea însăşi, mai puţin ceva imanent şi esenţial pentru mişcarea evolutivă. Apropiindu-le unele de altele, făcându-le apoi să fuzioneze cu inteligenţa, n-am obţine oare, de astă dată, o conştiinţă coextensivă vieţii şi capabilă - întorcându-se brusc împotriva imboldului vital pe care îl simte în spate - să obţină o viziune integrală, deşi neîndoielnic evanescentă?

Se va spune că, chiar astfel, nu ne depăşim inteligenţa, fiindcă tocmai cu ajutorul ei, prin ea, mai primim şi alte forme de conştiinţă. Şi am avea dreptul s-o spunem, dacă ar fi vorba de o inteligenţă pură, dacă n-ar fi rămas împrejurul gândirii noastre conceptuale şi logice o nebulozitate alcătuită chiar din substanţa pe seama căreia s-a format nucleul luminos numit inteligenţă. În ea se află anumite puteri complementare ale intelectului, puteri despre care nu avem decât un sentiment confuz când rămânem închişi în noi, dar care se vor lumina şi distinge când se vor găsi ele însele la lucru, ca să spunem aşa, în evoluţia naturii. Ele vor afla astfel ce efort au de făcut pentru a creşte şi a se extinde în sensul însuşi al vieţii.

S-a spus că *teoria cunoaşterii* şi *teoria vieţii* ni se par inseparabile. O teorie a vieţii, care nu se însoţeşte de o critică a cunoaşterii, este obligată să accepte ca atare conceptele puse la dispoziţie de intelect: de voie, de nevoie, trebuie să închidă faptele

în cadre preexistente, pe care le socoteşte definitive. Teoria vieții dobândeşte astfel un simbolism comod, chiar necesar poate ştiinței pozitive, dar nu unei viziuni directe asupra obiectului său. Pe de altă parte, o teorie a cunoaşterii care nu reaşază inteligența în evoluția generală a vieții nu ne va spune nici cum s-au constituit cadrele cunoaşterii, nici cum putem să le lărgim sau să le depăşim. Trebuie ca aceste două domenii de cercetare, teoria cunoaşterii şi teoria vieții, să se unească şi, printr-un proces circular, să se stimuleze continuu.

Printr-o metodă mai sigură, mai apropiată de experiență, ele vor putea să rezolve marile probleme puse de filosofic. Căci, dacă ar reuşi în întreprinderea lor, teoria cunoaşterii şi teoria vieții ne-ar înfățişa formarea inteligenței şi, prin aceasta, geneza materiei, a cărei configurație o schițează inteligența noastră. Ele ar scormoni până la obârşia naturii şi a spiritului. Ar substitui falsului evoluționism al lui Spencer - care constă în îmbucătățirea realității actuale în mici fragmente nu mai puțin evoluate, apoi în recompunerea lor din aceste fragmente, acceptând astfel anticipat ceea ce abia trebuia demonstrat - un evoluționism adevărat, în care realitatea ar fi urmărită în naşterea şi creşterea ei.

Dar o filosofic de acest fel nu se va face într-o zi. Spre deosebire de sistemele propriu-zise - fiecare fiind o creație de geniu şi prezentându-se ca un întreg pe care îl accepți sau îl respingi - o asemenea filosofic nu se va putea constitui decât prin efortul colectiv şi progresiv al multor gânditori şi al multor observatori, care se completează şi se corectează între ci. Nici prezentul studiu nu intenționează să rezolve toate marile probleme deodată. El ar vrea doar să definească metoda şi să facă a se întrezări, în câteva puncte esențiale, posibilitatea de a o aplica.

Planul lucrării de față este sugerat de subiectul însuşi. Într-un prim capitol punem progresul evolutiv să probeze cele două veşminte de care dispune intelectul nostru, mecanicismul şi finalitatea[1]; noi arătăm că nu se potriveşte nici unul, dar că unul

---

[1] Ideea de a considera viața ca transcendentă față de finalitate, ca şi față de mecanicism, este departe de a fi o idee nouă. O expunere amănunțită a ei va putea fi întâlnită cu deosebire în trei articole ale lui Ch. Dunan asupra Problemei vieții („Revue philosophique", 1892). în dezvoltarea ideii ne-am întîlnit de mai multe ori cu dl Dunan. Totuşi, punctele noastre de vedere asupra problemei, ca şi asupra chestiunilor aferente, sînt chiar cele pe care le formulasem cu mai mult timp în urmă, în al nostru Essai sur les aonnees immediates de la conscience (Paris, 1899). Unul din principalele obiective ale acestui studiu era, într-adevăr, de a releva că ea transcende şi mecanicul şi inteligentul, mecanicismul şi

din veşminte ar putea fi croit şi cusut din nou, iar sub noua formă să fie mai puțin nepotrivit decât celălalt. Pentru a putea depăşi punctul de vedere al intelectului, încercăm să reconstituim în capitolul al doilea marile direcții ale evoluției, străbătute de viață, alături de cea care duce la inteligența umană. Inteligența este astfel corelată cu cauzalitatea generatoare, pe care va trebui s-o surprindem în sine şi să-i urmărim mişcarea. Un asemenea efort - de altfel cu totul insuficient - întreprindem în capitolul trei. O a patra şi ultimă parte este destinată să arate cum, chiar intelectul nostru, supunându-se unei anumite discipline, ar putea pregăti o filosofic care să-1 depăşească. Pentru aceasta, o privire asupra istoriei sistemelor devenea necesară, ca şi o analiză a celor două mari iluzii ale intelectului, când speculează pe marginea realității în general.

Traducere şi studiu introductiv de Vasile SPORICI
INSTITUTUL EUROPEAN

---

finalismul neavînd sens decît acolo unde există „multiplicitate distinctă", „spațialitate" şi, în consecință, o asamblare a pârțilorpreexistente; durata reală înseamnă, concomitent, continuitate nedivizată şi creație. în această lucrare aplicăm chiar asemenea idei vieții în general, privită ea însăşi din punct de vedere psihologic.

Capitolul I

DESPRE EVOLUŢIA VIEŢII. MECANICISM ŞI FINALITATE

Existența de care suntem cel mai siguri şi pe care o cunoaştem cel mai bine este incontestabil a noastră, căci despre toate celelalte obiecte avem noțiuni pe care le vom putea considera ca exterioare şi superficiale, în timp ce pe noi înşine ne percepem interior, profund. Şi ce constatăm atunci?

În acest caz privilegiat, care este înțelesul exact al cuvântului „a exista"? Reamintim în câteva cuvinte concluziile unei lucrări anterioare[1].

Constat mai întâi că trec de la o stare la alta. Mi-e cald sau frig, sunt vesel sau trist, lucrez sau nu fac nimic, privesc la ceea ce mă înconjoară sau mă gândesc la altceva. Senzații, sentimente, acte de voință, reprezentări, iată schimbările între care se împarte existența mea şi care o colorează rând pe rând. Deci mă schimb neîncetat. Dar aceasta nu spune destul. Schimbarea este mult mai radicală decât se credea la început. Eu vorbesc într-adevăr despre fiecare dintre stările mele ca şi cum ar forma un tot. Spun că mă schimb, dar schimbarea îmi pare a consta în trecerea de la o stare la următoarea: despre fiecare stare în parte îmi place să cred că rămâne ceea ce este în tot timpul când se produce. Totuşi, un uşor efort de atenție îmi va dezvălui că nu există efect, reprezentare sau act de voință care să nu se schimbe în orice moment; dacă o stare sufletească încetează de a varia, durata ei încetează de a mai curge. Să luăm cea mai stabilă dintre stările interne, percepția vizuală a unui obiect exterior imobil. Obiectul poate rămâne mult şi bine acelaşi, pot eu să-1 privesc mult şi bine din aceeaşi parte, sub acelaşi unghi, în aceeaşi zi: imaginea pe care o am nu diferă mai puțin de aceea pe care tocmai am văzut-o, fie şi numai pentru că am îmbătrânit cu o clipă. Memoria mea este aceea care împinge un lucru oarecare din trecutul

[1]Probabil referinţă la teza de doctorat Essai sur Ies donnees immediates de la conscience (1899) şi, poate, lucrarea L'Effort intellectuel (1902) (n.tr.).

imediat, în prezentul imediat. Înaintând în timp, starea mea sufletească se umple mereu de durată pe care o adună; cum s-ar spune, ea se comportă ca un bulgăre de zăpadă care, rostogolindu-se, creşte de la sine. Cu atât mai mult face ea parte dintre stările cele mai intime, senzații, afecte, dorințe etc, care nu corespund, ca o simplă percepție vizuală, unui obiect exterior invariabil. Dar este comod să nu dăm atenție schimbărilor neîntrerupte şi să nu le remarcăm decât atunci când devin destul de mari pentru a imprima corpurilor o nouă atitudine, iar atenției o direcție nouă. Exact în acest moment se consideră că s-a schimbat starea. Adevărul este că ea se schimbă neîncetat şi că starea însăşi ține de domeniul schimbării.

Adică nu există o deosebire esențială între trecerea de la o stare la alta şi stăruința în aceeaşi stare. Dacă starea ce „rămâne aceeaşi" este mai variată decât se crede, invers, trecerea de la o stare la alta se aseamănă mai mult decât ne închipuim unei aceleeaşi stări care se prelungeşte; tranziția este continuă. Dar tocmai pentru că închidem ochii asupra neîncetatei variații a fiecărei stări psihologice, suntem obligați - când variația a devenit atât de însemnată, încât ni se impune atenției - să considerăm că este ca şi cum o stare nouă s-ar fi suprapus peste precedente. De aici presupunerea că şi ea, la rându-i, rămâne invariabilă şi aşa la nesfârşit. Aparenta discontinuitate a vieții psihice ține, deci, de faptul că atenția noastră se fixează asupra ei printr-o serie de acte discontinui; unde nu există decât o pantă lină credem că percepem - urmând linia frântă a actelor de atenție - treptele unei scări. Este drept că viața noastră psihică e plină de neprevăzut. Survin mii de incidente care par rupte de ceea ce le precede şi prin nimic legate de ceea ce le urmează. Dar discontinuitatea apariției lor se desprinde din continuitatea unui fond pe care se conturează şi căruia îi datorează chiar intervalele ce le separă: acestea sunt ca loviturile de timpan care izbucnesc din când în când într-o simfonie. Atenția noastră se fixează asupra lor, pentru că o fac mai curioasă, dar fiecare este purtat de masa fluidă a existenței noastre psihice în ansamblu. Fiecare dintre ele nu e decât punctul cel mai bine luminat, dintr-o zonă instabilă care cuprinde tot ce simțim, gândim, vrem, tot ceea ce suntem la un moment dat. Tocmai această întreagă zonă reprezintă, în realitate, starea noastră. Or, se poate spune că nişte stări astfel definite nu sunt elemente distincte. Ele se continuă unele pe altele, într-o scurgere fără sfârşit.

Dar, cum atenția noastră le-a deosebit şi separat artificial, ea

este obligată apoi să le unească din nou printr-o relație artificială. Ea închipuie astfel un *eu* amorf, indiferent, imuabil, pe fondul căruia vor defila ori se vor înşirui stările psihice pe care le-am instituit în entități independente. Unde există o fluiditate de nuanțe fugitive ce se întrepătrund, atenția percepe culori distincte şi, ca să spunem aşa, solide, care se înşiruie precum perlele într-un colier; puterea lui constă în aceea că reprezintă un fir, nu mai puțin solid, ce ține perlele la un loc. Dar dacă acest substrat incolor se colorează mereu prin ceea ce îl ascunde, în indeterminarea lui el este pentru noi ca şi inexistent. Or, noi nu percepem sigur decât ceea ce e colorat, adică stările psihice. La drept vorbind, acest „substrat" nu este o realitate; pentru conştiința noastră el e un simplu semn menit să-i amintească mereu caracterul artificial al operațiunii prin care atenția alătură o stare alteia şi în care se manifestă o continuitate. Dacă existența
Noastră s-ar compune din stări separate, a căror sinteză o face un „eu" nepăsător, substratul respectiv n-ar avea pentru noi durată. Căci un eu care nu se schimbă, nu durează, iar o stare psihică ce rămâne identică cu sine însăşi, cât timp nu este înlocuită de starea următoare, nu mai durează. Atunci degeaba vom înşirui stările pe baza eului care le susține, nicicând aceste solide înşirate pe ceva solid nu vor da o durată care curge. Adevărul este că se obține astfel o imitație a vieții interioare, un echivalent static care va corespunde mai bine cerințelor de logică a limbajului tocmai pentru că se va elimina timpul real. Cât despre viața psihică, aşa cum se desfăşoară ea sub simbolurile care o maschează, se percepe lesne că timpul este însăşi stofa din care se compune.

De altfel, nu există o stofă mai rezistentă şi nici mai palpabilă. Căci durata noastră nu este o clipă ce înlocuieşte pe alta: într-un asemenea caz n-ar exista niciodată decât prezent, nu o prelungire a timpului actual, nici evoluție sau durată concretă. Durata este progresul continuu al trecutului care macină viitorul şi creşte înaintând. Din moment ce trecutul creşte neîncetat, el se şi conservă în aceeaşi măsură. Memoria, cum am încercat s-o dovedim[1], nu este o însuşire a clasării amintirilor într-un sertar, sau de înscriere a lor într-un registru. Nu există registru, nici sertar, propriu-zis nu există aici nici o însuşire, căci aceasta se

[1] Materie şi memorie, La matiere et la memoire, Paris, 1896, cap. II şi III (n.a.), Ed. Română, 1996 (n.tr.).

exercită cu intermitențe, când vrea sau când poate, în timp ce îngrămădirea trecutului peste trecut se succede fără încetare. În realitate, trecutul se conservă de la sine, automat. Întreg, fără îndoială, el ne urmează în orice clipă; ceea ce am simțit, am gândit, ceea ce am vrut încă din copilărie se află aici, asupra prezentului cu care vrea să se întâlnească, împingând uşa conştiinței care ar vrea să-1 țină afară.

Mecanismul cerebral este făcut tocmai să-1 refuleze aproape în întregime în subconştient şi să nu admită în conştiință decât ceea ce este de natură să lumineze situația prezentă, să sprijine acțiunea ce se pregăteşte să facă, în fine, *o treabă folositoare.*

Cel mult prin contrabandă, unele amintiri de lux vor trece uşa întredeschisă. Aceşti mesageri ai inconştientului ne atrag atenția asupra a ceea ce târâm după noi fără s-o ştim. Dar chiar şi atunci când nu avem o idee clară despre aceasta, simțim vag că trecutul nostru rămâne prezent. Într-adevăr, ce suntem noi, ce este *caracterul* nostru, dacă nu condensarea istoriei trăite după naştere, ba chiar înaintea naşterii, pentru că aducem cu noi înclinații prenatale?

Fără îndoială, nu gândim decât cu o mică parte a trecutului nostru; dar dorim, vrem, acționăm cu întregul nostru trecut, inclusiv cu arcuirea de suflet originală. Trecutul no stai se manifestă, deci, în noi integral din impuls şi sub formă de tendință, deşi numai o mică parte devine reprezentare.

Din această supraviețuire a trecutului rezultă imposibilitatea, pentru conştiință, de a trece de două ori prin aceeaşi stare. În zadar sunt circumstanțele aceleaşi, ele nu acționează asupra aceleiaşi persoane, căci o surprind într-un nou moment al istoriei sale. Personalitatea noastră, care se luptă în fiecare clipă cu experiența acumulată, se schimbă fără încetare. Schimbându-se**,** ea împiedică o stare, fie şi identică sieşi la suprafață, de a se repeta vreodată în profunzime. Tocmai de aceea durata noastră este ireversibilă. Nu am putea să-i retrăim vreo porțiune, căci ar trebui să începem prin a şterge amintirea a tot ce a urmat. Am putea, la nevoie, să ştergem această amintire din inteligența noastră, dar nu din voința noastră.

Astfel, personalitatea noastră creşte, se măreşte, se coace neîncetat. Fiecare din momentele sale este ceva nou care se adaugă la ceea ce era dinainte. Să mergem mai departe: nu este doar nou, ci şi inepuizabil. Fără îndoială, starea mea actuală se explică prin ceea ce era mai mult în mine şi prin ceea ce acționează asupra mea imediat. Analizând-o, nu voi găsi elemente

în ea. Dar o inteligență, chiar supraomenească, n-ar fi putut să prevadă formă mai simplă, indivizibilă, care dă acestor elemente cu totul abstracte organizarea concretă. Căci a prevedea înseamnă a proiecta în viitor ceea ce s-a perceput în trecut sau a-şi reprezenta pentru mai târziu o nouă aşezare, într-o altă ordine, a elementelor percepute. Dar ceea ce n-a fost niciodată perceput şi este în acelaşi timp simplu, este obligatoriu imprevizibil. Or, tocmai acesta este cazul fiecăreia dintre stările noastre, considerată ca moment al unei istorii în desfăşurare: ea este simplă şi nu se poate să fi fost percepută întrucât concentrează în individualitatea să tot ce este perceput, la care se alătură ceea ce adaugă prezentul. Este un moment original al unei nu mai puțin originale istorii.

Portretul finisat se explică prin fizionomia modelului, prin natura artistului, prin culorile diluate pe paletă; dar cunoscând chiar ceea ce îl explică, nimeni, nici chiar artistul, nu va putea să prevadă exact ce va fi portretul, căci a-l prezice ar însemna a-l produce înainte de a-l fi produs, ipoteză absurdă care se anulează singură. Aşa e pentru momentele vieții noastre, ai cărei făurari suntem noi înşine. Fiecare dintre ele este un fel de creație. Şi, aşa cum talentul pictorului se formează sau se deformează, în orice caz se modifică, chiar sub influența operelor produse, la fel fiecare din stările noastre, pe măsură ce ies din noi, ne modifică personalitatea, fiind forma nouă pe care ne-o dăm. Este deci îndreptățit să spunem că ceea ce facem depinde de ceea ce suntem: dar trebuie adăugat că suntem, într-o anumită măsură, ceea ce facem şi că ne creăm continuu pe noi înşine. Această creație de sine prin sine este cu atât mai completă, cu cât judecăm mai bine asupra a ceea ce facem. Căci rațiunea nu procedează aici, ca în geometric, unde premisele sunt date o dată pentru toate, impersonale, şi unde o concluzie impersonală se impune. Aici dimpotrivă, aceleaşi rațiuni vor putea dicta unor persoane diferite sau aceleiaşi persoane, în momente diferite, acte cu totul diferite, deşi la fel de raționale. La drept vorbind, ele nu sunt în întregime aceleaşi rațiuni, pentru că nu aparțin aceleiaşi persoane, nici aceluiaşi moment. De aceea nu se poate opera asupra lor *în abstracto,* din afară, ca în geometrie, nici nu se pot rezolva pentru altul problemele puse de viață. Fiecăruia îi revine rezolvarea lor din interior, pe socoteala lui. Dar nu vom aprofunda această chestiune. Căutăm doar sensul exact pe care îl dă conştiința noastră cuvântului „a exista" şi constatăm că, pentru o ființă conştientă a exista înseamnă a se schimba, a se

schimba înseamnă a se maturiza, a se maturiza înseamnă a se autocrea nelimitat. Se pot spune atâtea despre existență în general?

Orice obiect material prezintă caracteristici inverse față de cele pe care le-am enumerat. Sau rămâne ceea ce este sau, dacă se schimbă sub influența unei forțe exterioare, ne reprezentăm schimbarea ca pe o deplasare a părților care, ele însele nu se schimbă. Dacă părțile se schimbă totuşi, le vom fragmenta şi pe ele, la rându-le. Vom coborî astfel până la moleculele din care sunt compuse fragmentele, până la atomii constitutivi ai moleculelor, până la corpusculele de atomi, până la „imponderabilul" în sânul căruia corpusculele s-ar forma printr-o turbionare, în fine, vom împinge diviziunea sau analiza până unde va fi nevoie. Nu ne vom opri decât în fața imuabilului.

În continuare, să spunem că obiectul compus se schimbă prin deplasarea părților sale componente. Dar când o parte şi-a părăsit poziția, n-o împiedică nimic să şi-o reia. Un grup de elemente care a trecut printr-o stare poate deci să revină la ea, dacă nu de la sine, cel puțin ca urmare a unei cauze exterioare ce pune totul la loc. Aceasta înseamnă că o stare a grupului se va putea repeta de câte ori vrea şi deci grupul nu îmbătrâneşte. El nu are istorie.

Astfel, aici nu se crează nimic, atât în ceea ce priveşte forma, cât şi materia. Ceea ce va fi grupul este deja prezent în ceea ce este el, adică în toate punctele universului cu care se presupune a fi în raport. O inteligență supraomenească ar calcula, pentru orice moment al timpului, poziția oricărui punct al sistemului în spațiu. Şi cum nu există nimic altceva, în forma totului, decât aşezarea părților, formele viitoare ale sistemului sunt teoretic vizibile în configurația sa prezentă.

Toată credința noastră în obiecte, toate operațiile noastre asupra sistemelor pe care ştiința le distinge, se sprijină efectiv pe ideea că timpul nu le erodează. Am atins această chestiune într-o lucrare anterioară. Vom reveni la ea în cursul acestui studiu. Pentru moment să ne limităm la observația că timpul abstract *t,* atribuit de ştiință unui obiect material sau unui sistem izolat, nu constă decât într-un număr determinat de *simultaneități* sau, mai general, de *corespondențe,* şi că numărul rămâne acelaşi, oricare ar fi natura intervalelor ce separă corespondențele. Chestiunea acestor intervale nu se pune niciodată, când e vorba de materia brută; sau, dacă sunt luate în considerare, se face pentru a remarca noi corespondențe în care putem include tot ce vrem.

Bunul simț, care nu se ocupă decât de obiecte separate - că ştiința însăşi, de altfel, care nu are în vedere decât sisteme izolate - se situează la extremitățile intervalelor şi nu de-a lungul lor. Tocmai de aceea se poate presupune că fluxul timpului capătă o rapiditate infinită, pe care trecutul, prezentul şi viitorul obiectelor materiale sau ale sistemelor izolate ar fi desfăşurat-o dintr-o dată în spațiu: nu ar exista nimic de schimbat nici în formulele savantului, nici chiar în limbajul bunului simț. Numărul? Ar însemna mereu acelaşi lucru. El ar mai indica acelaşi număr de corespondențe între stările obiectelor sau ale sistemelor şi punctele liniei trasate, care ar fi acum „cursul timpului".

Totuşi, succesiunea este un fapt incontestabil chiar în lumea materială. Raționamentele noastre asupra sistemelor izolate conchid eronat că istoria trecută, prezentă şi viitoare a fiecăreia dintre ele s-ar putea desfăşura dintr-o dată, în evantai; această istorie se derulează treptat, ca şi cum ar avea o durată analoagă cu a noastră. Dacă doresc să-mi prepar o sticlă de apă îndulcită trebuie să aştept să se topească zahărul. Acest fapt neînsemnat este plin de învățăminte. Căci timpul pe care îl am de aşteptat nu mai este acel timp matematic care se aplică la fel de bine de-a lungul întregii istorii a lumii materiale, chiar când el se desfăşoară dintr-o dată în spațiu. El coincide cu nerăbdarea mea, adică cu o anumită porțiune a duratei mele în mine, care nu se poate lungi sau restrânge după cum mi-i voia. Nu mai e vorba de ceea ce este gândit, ci de ceea ce este trăit.

Nu mai este o relație, este absolutul. Ce-ar fi de spus, de nu că sticla de apă, zahărul şi procesul de dizolvare a zahărului în apă sunt, fără îndoială, abstracții, iar *Totul* din care au fost decupate de simțurile şi intelectul meu evoluează poate ca o conştiință?

Desigur, operația prin care ştiința izolează şi închide un sistem nu este o operație cu totul artificială. Dacă ea n-ar avea un temei obiectiv, nu s-ar explica faptul că este indicată în anumite cazuri, dar imposibilă în altele. Vom vedea că materia are tendința de a constitui sisteme ce pot fi izolate şi tratate geometric. Tocmai prin această tendință o vom şi defini. Dar nu este decât o tendință. Materia nu merge până la capăt, iar izolarea nu este niciodată completă. Dacă ştiința merge până la capăt şi izolează complet, este pentru comoditatea studiului. Ea subînțelege că sistemul, zis izolat, rămâne supus anumitor influențe exterioare. Ea pur şi simplu le lasă deoparte, fie pentru că le consideră destul de slabe pentru a le neglija, fie pentru că îşi rezervă dreptul de a le lua în considerare mai târziu. Nu este mai puțin adevărat că aceste

influenţe sunt tot atâtea fire care leagă sistemul de unul mai vast, pe acesta de un al treilea ce le înglobează pe amândouă, şi aşa mai departe, până se ajunge la sistemul cel mai obiectiv izolat şi cel mai independent dintre toate, sistemul solar în ansamblu. Dar chiar şi aici izolarea nu este absolută. Soarele nostru iradiază căldură şi lumină dincolo de planeta cea mai îndepărtată. Şi, pe de altă parte, el se mişcă antrenând cu el planetele şi sateliţii lor, într-o direcţie determinată.

Firul care îl leagă de restul universului este, fără îndoială, solid. Totuşi, de-a lungul aceluiaşi fir se transmite, până la cea mai mică porţiune a lumii în care trăim, durata imanentă întregului univers.

Universul durează. Pe măsură ce vom aprofunda natura timpului, vom înţelege că durata înseamnă invenţie, creaţie de forme, elaborare continuă a absolut noului. Sistemele delimitate de ştiinţă nu durează decât pentru că sunt indisolubil legate de restul universului. Este adevărat că în universul însuşi trebuie,
Cum vom arăta mai departe, două mişcări opuse, una „descendentă", alta „ascendentă". Prima nu face decât să deruleze un sul gata pregătit. Ea s-ar putea desfăşura, în principiu, aproape instantaneu, ca determinată de un resort ce se destinde. Dar a doua, care corespunde unei activităţi interne de maturizare sau de creaţie, durează prin definiţie şi îşi impune ritmul faţă de prima, de care este inseparabilă.

Deci nimic nu ne împiedică să atribuim sistemelor pe care ştiinţa le izolează, o durată şi prin aceasta o formă de existenţă asemănătoare cu a noastră, dacă sunt reintegrate în Tot.

Dar trebuie reintegrate în el. Şi la fel s-ar putea spune, *a fortiori,* despre obiectele delimitate de percepţia noastră. Contururile distincte pe care le atribuim unui obiect şi care îi conferă individualitatea, nu constituie decât schiţa unui anume gen de *influenţă,* pe care am putea s-o exercităm într-un anumit punct al spaţiului: este planul eventualelor noastre acţiuni trimis ochilor noştri, ca printr-o oglindă, când percepem suprafeţele şi muchiile lucrurilor.

Suprimaţi această acţiune şi deci marile căi pe care şi le croieşte înainte, prin percepţie, în încâlceala realului; individualitatea corpului se va resorbi în interacţiunea universală care este, neîndoielnic, realitatea însăşi.

Am luat în considerare obiectele materiale la întâmplare. Nu există oare şi obiecte privilegiate? Arătam cum corpurile neînsufleţite sunt croite din stofa naturii printr-o *percepţie* ale

cărei foarfece urmează parcă punctat liniile pe care le va urma *acțiunea.* Dar corpul care va exercita această acțiune, corpul care, înainte de a săvîrşi acțiuni reale, proiectează asupra materiei planul acțiunilor sale virtuale, corpul ce nu are decât să îndrepte organele lui senzoriale asupra fluxului realului pentru a-l face să cristalizeze în forme definite şi să creeze astfel celelalte corpuri, *corpul viu,* în sfârşit, este el un corp ca celelalte?

Fără îndoială, el constă dintr-o parte de întindere legată cu restul întinderii, solidară cu Totul, subordonată aceloraşi legi fizice şi chimice care guvernează orice altă parte a materiei.

Dar, în timp ce subdivizarea materiei în corpuri izolate este corelată cu percepția noastră, în timp ce constituirea sistemelor închise de puncte materiale este corelată cu ştiința noastră, corpul viu a fost izolat şi închis de natura însăşi. El se compune din părți eterogene care se completează unele pe altele. El îndeplineşte funcții diverse care se implică unele pe altele. El este un *individ* şi despre nici un alt obiect, nici chiar despre un cristal, nu se poate spune acelaşi lucru, întrucât un cristal nu are nici eterogenitatea părților, nici diversitatea funcțiilor. Neîndoios, este dificil de stabilit, chiar într-o lume organizată, ce este şi ce nu este individ. Dificultatea era mare încă din regnul animal; ea devine aproape ue nedepăşit când e vorba de regnul vegetal. Ea are cauze profunde, asupra cărora vom insista mai departe. Se va vedea că individualitatea presupune o infinitate de trepte şi că nicăieri, nici chiar la om, ea nu s-a realizat pe deplin. Dar acesta nu este un motiv pentru a refuza să vedem în ea o proprietate specifică vieții. Aici biologul, care acționează ca un geometru, triumfă prea lesne asupra neputinței noastre de a da individualității o definiție precisă şi generală. O definiție perfectă nu se aplică decât unei realități înfăptuite; or, proprietățile vitale nu sunt niciodată realizate în întregime, ci sunt întotdeauna pe cale de înfăptuire. Ele sunt mai puțin *stări* decât *tendințe.* Iar o tendință nu atinge tot ce urmăreşte decât dacă nu este contracarată de nici o altă tendință: cum s-ar prezenta acest caz în domeniul vieții, unde există întotdeauna, cum vom arăta, implicații reciproce ale tendințelor antagoniste? Îndeosebi în cazul individualității nu se poate spune că, dacă tendința spre individuație este pretutindeni prezentă în lumea organizată, ea este pretutindeni combătută de tendința spre reproducere. Căci într-o individualitate perfectă ar trebui ca nici o parte detaşată de organism să nu poată trăi separat. Dar atunci reproducerea ar deveni cu neputință. Ce este ea într-adevăr, dacă nu

reconstituirea unui organism nou cu ajutorul unui fragment desprins din cel vechi? Individualitatea îşi găzduieşte deci potrivnicul în sine. Însăşi nevoia ei de a se perpetua în timp o condamnă să nu fie niciodată completă în spațiu. Revine biologului ca în fiecare caz particular să împace cele două tendințe. Deci, în zadar i se cere o definiție a individualității, formulată definitiv, pentru toate cazurile şi aplicabilă automat.

Dar prea adesea se gândeşte despre lucrurile vii ca despre cele neînsuflețite. Nicăieri nu este confuzie mai vădită decât în discuțiile despre individualitate. Ni se arată segmentele unui *Lumbriculus* regenerându-şi extremitățile şi trăind apoi ca tot atâția indivizi independenți, *o Hydra* ale cărei fragmente devin tot atâtea hidre noi, un ou de *Ursin* ale cărui bucăți dezvoltă embrioni întregi; deci, ne întrebăm noi, unde era individualitatea oului, a hidrei sau a viermelui? Din faptul că acum există mai multe individualități nu rezultă că nu a existat o individualitate unică. Recunosc că, atunci când am văzut mai multe sertare cazând dintr-o mobilă, n-am mai avut dreptul să spun că mobila respectivă era o piesă dintr-o bucată. Dar fapt este că nu se poate obține nimic mai mult în prezent, decât în trecut, din această mobilă şi că, dacă e făcută din mai multe părți eterogene acum, era astfel de la fabricare. Şi mai general, corpurile anorganice - care sunt cele de care avem nevoie pentru acțiune şi pe care ne-am modelat felul de gândire - sunt guvernate de o lege simplă: „prezentul nu conține nimic mai mult decât trecutul şi ceea ce se găseşte în efect era de la cauză". Dar, presupunând că un corp organizat are că specific să crească şi să se schimbe neîncetat, cum o dovedeşte observația cea mai superficială, n-ar exista nimic uimitor în faptul că el a fost la început *unul* şi apoi *mai mulți.* Reproducerea organismelor unicelulare constă tocmai în aceasta: ființa vie se divide în două jumătăți, fiecare din ele fiind un individ complet. Este adevărat că la animalele mai complexe natura localizează în celulele numite sexuale, aproape independente, puterea de a produce totul din nou. Dar ceva din această putere poate rămâne difuz în restul organismului, cum o dovedesc fenomenele de regenerare, şi se admite că, în anumite cazuri speciale, proprietatea se păstrează întreagă în stare latentă şi se manifestă cu primul prilej. La drept vorbind, ca să pot susține teza individualității nu trebuie ca organismul să nu se poată scinda în fragmente viabile. Ajunge ca el să prezinte o anumită sistematizare a părților înaintea fragmentării, şi ca sistematizarea să tindă la reproducerea în fragmente separate.

Or, aceasta este tocmai ce observăm în lumea organizată. Conchidem deci că individualitatea nu este niciodată perfectă, că este adesea greu, imposibil de spus ce este şi ce nu este individ, dar pentru această viața nu caută mai puțin individualitatea şi tinde să constituie sisteme naturale izolate, închise. Prin aceasta o ființă vie se deosebeşte de tot ceea ce percepția sau ştiința noastră izolează ori închide artificial. Ar fi deci nedrept să-1 comparăm cu un *obiect.* Dacă vrem să căutăm în lumea neorganizată un termen de comparație, ar trebui să asemuim organismul viu nu cu un anumit obiect material, ci mai curînd cu totalitatea universului material. Este adevărat că o asemenea comparație n-ar prea folosi, căci o ființă vie este o ființă observabilă, în timp ce tot universul este construit sau reconstruit prin gândire. Dar cel puțin atenția noastră s-ar concentra astfel asupra caracterului esențial al organizării. Ca şi universul în ansamblu, ca fiecare ființă conştientă în parte, organismul ce trăieşte este un lucru care durează. Trecutul său se prelungeşte în prezentul său, unde rămâne actual şi activ. S-ar înțelege de aici că trece prin faze bine ordonate, că îşi schimbă vârsta, în fine, că are o istorie? Dacă iau în considerare mai ales corpul meu, constat că, asemenea conştiinței, el se maturizează treptat, din copilărie până la bătrânețe; ca şi mine, el îmbătrâneşte. Ba chiar maturitatea şi bătrânețea nu sunt, propriu-zis, decât atributele corpului meu; numai printr-o metaforă dau acelaşi nume schimbărilor care corespund persoanei mele conştiente. Acum, dacă mă mişc de sus în jos pe scara ființelor vii, dacă trec de la una din cele mai diferențiate, la una din cele mai puțin diferențiate, de la organismul pluricelular al omului la organismul unicelular al hifuzoralui, regăsesc în această celulă simplă acelaşi proces de îmbătrânire. Infuzorul moare la capătul unui număr de diviziuni şi dacă, modificând mediul[1], se poate întârzia momentul în care o întinerire prin conjugare devine necesară, el nu poate fi întârziat la nesfârşit. E drept că între cele două cazuri extreme, în care organismul este pe deplin individualizat, se găsesc numeroase altele în care individualitatea este mai puțin vădită şi în care, deşi există neîndoielnic îmbătrânire undeva, nu s-ar putea spune cu siguranță ce îmbătrâneşte. Încă o dată, nu există o lege biologică universală care să se aplice ca atare automat, la orice organism

[1]Calkins, Studie on the life history of Protozoa (Arch. F. Entwickelungsmechanik, vol. XV, 1903, p. 139-186).

viu. Nu există decât *direcții* în care viața își lansează speciile. Fiecare specie în parte, în chiar actul prin care se constituie, își afirmă independența, după cum are chef, se abate mai mult sau mai puțin de la direcție, uneori chiar urcă înapoi panta şi pare a întoarce spatele direcției originale. Nu e nevoie să ni se arate că un arbore nu îmbătrâneşte, pentru că ramurile lui terminale sunt mereu la fel de tinere, mereu la fel de capabile să dea, prin muguri, noi arbori. Dar, într-un asemenea organism - care, de altfel, este mai curînd o societate decât un individ - ceva îmbătrâneşte, chiar dacă n-ar fi decât frunzele şi inima trunchiului. Şi fiecare celulă în parte evoluează într-un fel anumit *Pretutindeni* unde trăieşte ceva, există deschis, undeva, un registru în care se înscrie timpul.

Se va spune că nu e decât o metaforă. Dar ține într-adevăr de esența mecanicismului să luăm drept metaforă orice expresie care atribuie timpului o acțiune eficace şi o realitate proprie. În zadar ne arată observația nemijlocită că însuşi fondul existenței noastre conştiente este memoria, adică prelungirea trecutului în prezent, durata activă şi ireversibilă.

În zadar ne dovedeşte raționamentul că, cu cât ne îndepărtăm mai mult de obiectele şi sistemele izolate de bunul simț şi de ştiință, cu atât mai mult ne confruntăm cu o realitate ce-şi schimbă în ansamblu disponibilitățile intime, ca şi cum o memorie care acumulează trecutul ar face cu neputință întoarcerea. Instinctul mecanic al spiritului este mai puternic decât raționamentul, mai puternic decât observația nemijlocită. Metafizicianul pe care îl purtăm inconştient în noi şi a cărui prezență se explică, după cum vom vedea, prin însuşi locul ocupat de om în lumea ființelor vii, are cerințele sale statornice, explicațiile sale de-a gata, tezele sale neclintite: totul se reduce la negarea duratei concrete. *Trebuie* ca schimbarea să se reducă la un aranjament sau la un deranjament al părților, ca ireversibilitatea timpului să fie o aparență a ignoranței noastre, că imposibilitatea întoarcerii în trecut să nu fie decât neputința omului de a pune lucrurile la loc. De aici, îmbătrânirea nu mai poate fi decât acumularea progresivă sau pierderea treptată a anumitor substanțe. Poate amândouă deodată. Timpul are exact tot atâta realitate pentru o ființă vie, cât şi pentru o clepsidră cu nisip, la care rezervorul de sus se goleşte în timp ce rezervorul de jos se umple, iar situația poate fi adusă la loc întorcând clepsidră.

Ce-i drept, există un dezacord atât cu privire la ce se câştiga, cât şi cu privire la ce se pierde între ziua naşterii şi cea a morții.

Se fac referiri insistente la creşterea continuă a volumului de protoplasma, de la naşterea celulei până la moartea ei[1]. Mai verosimilă şi mai profundă este teoria care orientează diminuarea asupra cantității de substanță nutritivă închisă în „mediul intern", în care organismul se reînnoieşte, iar creşterea asupra cantității de substanțe reziduale neexcretate care, acumulându-se în corp, sfârşesc prin a-l „anchiloza"[2]. Totuşi, trebuie declarată ca insuficientă - împreună cu un eminent microbiolog - orice explicație a îmbătrânirii, care nu ține seamă de fagocitoză?[3] Nu avem calitatea să rezolvăm noi chestiunea. Dar faptul că cele două teorii se pun de acord în susținerea acumulării sau a pierderii constante a unui anumit gen de materie, în timp ce, referitor la determinarea a ceea ce se pierde nu mai au mare lucru în comun, arată că explicația a fost dată *a priori*. Vom vedea din ce în ce mai bine, pe măsură ce vom avansa în studiul nostru, că, atunci când ne gândim la timp nu este uşor să scăpăm de imaginea clepsidrei.

Cauza îmbătrânirii trebuie să fie mai profundă. Credem că există o continuitate neîntreruptă între evoluția embrionului şi a organismului complet. Impulsul în virtutea căruia ființa vie creşte, se dezvoltă şi îmbătrâneşte este acelaşi care a făcut-o să traverseze fazele vieții embrionare. Dezvoltarea embrionului este o perpetuă schimbare de formă. Cel care ar vrea să noteze toate aspectele ei succesive s-ar pierde în infinit, cum se întâmplă când ai de-a face cu continuitatea. Viața este prelungirea acestei evoluții prenatale. Dovada constă în faptul că adesea este cu neputință de spus dacă avem de-a face cu un organism care îmbătrâneşte sau cu un embrion care continuă să evolueze: aşa este cazul larvelor de insecte şi de crustacee, de pildă. Pe de altă parte, într-un organism ca al nostru, crize precum pubertatea sau menopauza, care provoacă transformarea completă a individului, sunt perfect comparabile cu schimbările ce se săvârşesc în cursul vieții larvare sau embrionare; totuşi, ele fac parte integrantă din îmbătrânirea noastră. Dacă se produc la o

---

[1]Sedgwick Minot, On certain phenomena of growing old (Proc. Of the American Assoc. For the advancement of science, 39th meeting, Salem, 1891, p. 271-288).

[2] Le Dantec, L 'individualite et l 'erreur individualiste, Paris, 1905, p. 84 şi urm.

[3]Metchnikoff, La degenerescence senile (Annee biologique, III, 1897, p. 249 şi urm.) Cf. de acelaşi, La nature humaine, Paris, 1903, p. 312 şi urm.

vârstă anumită şi într-un timp care poate fi destul de scurt, nimeni nu va susține atunci că survin *ex abrupto,* din afară, pentru simplul motiv că s-a atins o anume vârsta, aşa cum luarea în armată se face la împlinirea vârstei respective. Este evident că o schimbare precum pubertatea se pregăteşte cu fiecare clipă de după naştere şi chiar de dinainte de naştere şi că îmbătrânirea ființei vii, până la această criză, constă, cel puțin în parte, în respectiva pregătire gradată. Pe scurt, ceea ce este vital în îmbătrânire reprezintă continuarea insesizabilă, infinit divizată, a schimbării formei. De altfel, este neîndoielnic că o însoțesc fenomene de destructurare organică. De ele se va lega explicația mecanicistă a îmbătrânirii. Ea va consemna simptomele de scleroză, acumularea gradată a substanțelor reziduale, hipertrofia protoplasmei din celulă. Dar sub aceste efecte vizibile se ascunde o cauză internă. Evoluția ființei vii, ca şi aceea a embrionului, implică o înregistrare continuă a duratei, o persistență a trecutului în prezent şi, drept urmare, cel puțin o aparență de memorie organică.

Starea prezentă a unui corp neînsuflețit depinde numai de ceea ce se întâmpla în clipa precedentă. Poziția punctelor materiale ale unui sistem definit şi izolat de ştiință este determinată de poziția aceloraşi puncte în momentul imediat anterior.

Cu alte cuvinte, legile care guvernează materia neorganizată sunt exprimabile, în principiu, prin ecuații diferențiale în care timpul (în sensul în care ia matematica acest termen) ar juca rolul de variabilă independentă. Stau lucrurile astfel cu legile vieții? Îşi găseşte starea unui corp viu explicația completă în starea imediat anterioară? Da, dacă se *convinca priori* să asimilăm corpul viu cu alte corpuri din natură şi să-1 identificăm, convențional, cu sistemele artificiale asupra cărora acționează chimistul, fizicianul şi astronomul. Dar în astronomie, în fizică şi în chimie propoziția are un sens bine determinat: ea înseamnă că anumite aspecte ale prezentului, importanțe pentru ştiință, sunt calculabile în funcție de trecutul imediat. Nimic asemănător în domeniul vieții. Aici calculul se aplică, cel mult, asupra unor fenomene de *distrugere* organică. Dar creația organică - adică un ansamblu de fenomene evolutive care constituie pur şi simplu viața - nu întrezărim cum am putea să o supunem unui tratament matematic. Se va spune că o asemenea neputință nu ține decât de ignoranța noastră. Dar ea se poate la fel de bine să arate că momentul actual al unui corp viu nu-şi găseşte rațiunea

de a exista în momentul imediat anterior, că trebuie adăugat la acesta tot trecutul organismului, ereditatea lui, în sfârşit, ansamblul unei foarte îndelungi istorii. În realitate, tocmai a doua din aceste ipoteze exprimă starea actuală a ştiinţelor biologice şi chiar direcţia lor. Cât despre ideea conform căreia corpul viu ar putea fi abordat de un calculator supraomenesc cu aceleaşi procedee matematice ca şi sistemul solar, ea este destinată a se împotmoli treptat într-o anumită metafizică ce a luat o formă mai exactă după descoperirile fizice ale lui Galileu, dar care - cum vom arăta - a fost dintotdeauna metafizica firească a spiritului uman. Claritatea ei aparentă, dorinţa noastră nerăbdătoare de a o confirma, grabă cu care atâtea spirite excepţionale o acceptă fără dovezi, în fine, toată seducţia pe care o exercită ea asupra gândirii noastre ar trebui să ne pună în gardă împotriva ei. Atractivitatea ideii ilustrează cu prisosinţă faptul că ea satisface o înclinaţie înnăscută. Dar, cum vom vedea mai departe, tendinţele intelectuale astăzi înnăscute, au cu totul alt rost decât să ne dea o explicaţie a vieţii. Tocmai de împotrivirea unei asemenea tendinţe ne ciocnim atunci când vrem să distingem între un sistem artificial şi unul natural, între viu şi ne-viu. Ea face să întimpinăm aceeaşi dificultate în a gândi că ceea ce este organizat durează, iar neorganizatul nu. Şi ce - se va replica -, susţinând că starea unui sistem artificial depinde numai de starea lui în momentul precedent, nu faceţi să intervină timpul, nu situaţi sistemul în interiorul duratei? Iar pe de altă parte, trecutul care, după astfel de opinii, se asociază cu momentul actual al fiinţei vii, nu este preluat în întregime de memoria organică în momentul imediat anterior care, de atunci, devine cauza unică a stării prezente? A vorbi astfel înseamnă să nu cunoşti diferenţa fundamentală care separă timpul concret, de-a lungul căruia se dezvoltă un sistem real, şi timpul abstract ce intervine în speculaţiile noastre asupra sistemelor artificiale. Când spunem că starea unui sistem artificial depinde de ceea ce era el în momentul imediat anterior, ce înţelegem? Nu există, nu se poate avea nici o clipă imediat anterioară unei clipe, cu atât mai mult cu cât nu există un punct matematic contiguu unui punct matematic. Clipa „imediat anterioară" este, în realitate, aceea legată de clipa prezentă prin intervalul *dt.*

Tot ce vrem să spunem este deci că starea prezentă a sistemului se defineşte prin ecuaţii în care intră coeficienţi diferenţiali precum de/dt, dv/dt, adică, în fond, viteze *prezente* şi acceleraţii *prezente.* În cele din urmă este deci vorba numai de

prezent, despre un prezent luat, ce-i drept, cu *tendința* să. Şi, de fapt, sistemele asupra cărora operează ştiința sunt într-un prezent instantaneu care se reînnoieşte neîncetat, niciodată în durata reală, concretă, în care trecutul se conjugă cu prezentul. Când matematicianul calculează starea viitoare a unui sistem la capătul timpului *t.* nimic nu-l împiedică să presupună că, de aici încolo, universul material dispare, pentru a reapare dintr-o dată. Singurul care contează este momentul *t* - ceva care va fi un instantaneu pur. Ceea ce curge în interval, adică timpul real, nu contează şi nu poate intra în calcul. Dacă matematicianul declară că se plasează în acest interval, este întotdeauna într-un anumit punct, într-un anumit moment, vreau să spun că el se transportă la extremitatea unui timp t, şi atunci nu mai este vorba de intervalul ce merge până în *T.* Dacă divizează intervalul în părți infinit de mici prin luarea în considerare a diferențialei *dt,* el exprimă prin aceasta că ia în considerare accelerații şi viteze, adică numere care indică tendințe şi care îngăduie calcularea stării sistemului la un moment dat; dar este vorba întotdeauna de un moment dat, vreau să spun fix, şi nu de timpul care curge.

Pe scurt, *lumea asupra căreia operează matematicianul este o lume care moare şi renaşte în fiecare clipă, aceeaşi la care gândea Descartes când vorbea despre creație continuă.*

Dar, în timpul astfel conceput, cum să-ți reprezinți o evoluție, adică trăsătura caracteristică a vieții? Evoluția implică o continuare reală a trecutului prin prezent, o durată care este *trăsătură de unire.* Cu alte cuvinte, cunoaşterea unei ființe vii sau a unui *sistem natural* este o cunoaştere care se sprijină pe însuşi intervalul duratei, în timp ce cunoaşterea *unui sistem artificial* sau matematic nu se sprijină decât pe extremitate. Continuitatea schimbării, conservarea trecutului în prezent, durată adevărată - ființa vie pare deci să împărtăşească aceste atribute cu conştiința. Se poate merge mai departe şi să spunem că viața este invenție, ca activitatea conştientă, creație neîncetată ca şi ea?

Nu intră în planul nostru să enumerăm dovezile transformismului. Vrem doar să explicăm în câteva cuvinte pentru ce îl vom accepta, în această lucrare, ca pe o versiune îndeajuns de exactă a unor fapte cunoscute. Ideea transformismului se află, în germene, în clasificarea naturală a ființelor organizate, într-adevăr, naturalistul apropie unele de altele organismele care se aseamănă, apoi împarte grupul în subgrupe, în interiorul cărora asemănarea este şi mai mare, şi aşa mai departe: de-a lungul întregii operații caracterele

grupurilor apar că teme generale, pe baza cărora fiecare dintre subgrupe ar manifesta variațiile lor specifice. Or, exact asta este relația pe care o găsim în lumea animală şi vegetală, între ceea ce generează şi ceea ce este generat: pe canavaua transmisă de strămoşi descendenților, pe care aceştia o posedă în comun, fiecare îşi țese broderia originală. Este adevărat că diferențele între descendent şi ascendent sunt mici şi că ne putem întreba dacă aceeaşi materie vie prezintă destulă plasticitate, pentru a îmbrăca succesiv forme atât de diferite ca ale unui peşte, ale unei reptile sau păsări. Dar, în această chestiune observația răspunde într-un mod decisiv. Ea ne arată că, până într-o anumită perioadă a dezvoltării sale, embrionul de pasăre abia se distinge de cel de reptilă, şi că individul suferă, de-a lungul vieții embrionare în general, o serie de transformări comparabile cu cele prin care s-ar trece, conform evoluționismului, de la o specie la alta. O singură celulă, obținută prin combinarea a două celule, masculină şi feminină, desăvârşeşte această lucrare divizându-se. În fiecare zi, sub ochii noştri, formele de viață cele mai evoluate rezultă dintr-o formă foarte simplă. Experiența stabileşte aşadar că mai complexul a putut rezulta din mai simplu, pe calea evoluției. Dar a rezultat el efectiv pe această cale? În ciuda insuficienței documentelor sale, paleontologia ne îndeamnă s-o credem, căci acolo unde ea regăseşte cu oarecare precizie ordinea de succesiune a speciilor, această ordine este exact aceea pe care ne-au făcut s-o presupunem considerente de embriogenie şi de anatomie comparată şi fiecare nouă descoperire paleontologică aduce o nouă confirmare a transformismului. Astfel, dovada rezultată numai din observație se va întări mereu, în timp ce, pe de altă parte, experimentarea îndepărtează obiecțiile una câte una: tocmai pe această cale ciudatele experiențe ale lui Hugo de Vries, de pildă, care au arătat că variații importante se produc brusc şi se transmit cu regularitate, au determinat înlăturarea unora din cele mai mari dificultăți ale tezei. Ele permit să scurtăm mult timpul pe care părea să-1 pretindă evoluția biologică. Ne fac de asemenea mai puțin exigenți față de paleontologie. Astfel că, în rezumat, ipoteza transformistă apare tot mai mult ca o expresie cel puțin aproximativă a adevărului. Ea nu este demonstrabilă riguros; dar dincolo de certitudinea pe care o dă demonstrația teoretică sau experimentală, există acea probabilitate nedefinit progresivă care suplineşte evidența şi tinde parcă spre propria limită: aşa se prezintă genul de probabilitate a transformismului.

Să admitem totuşi că transformismul este eronat. Să presupunem că am izbutit să stabilim - prin raționament sau prin experiență - că speciile s-au ivit într-un proces discontinuu, despre care nu avem astăzi nici o idee. Ar fi doctrina afectată în ce are mai interesant iar pentru noi, mai important? Clasificarea ar supraviețui, neîndoielnic, în linii mari. Datele actuale ale embriologiei ar supraviețui şi ele. La fel corespondența între embriologia comparată şi anatomia comparată. Din clipa aceea biologia ar putea şi ar trebui să continue a stabili între formele vii aceleaşi relații pe care le presupune azi transformismul, aceeaşi înrudire. Ar fi vorba, c drept, de o înrudire ideală şi nu de o filiație materială. Dar, cum datele actuale ale paleontologiei ar supraviețui de asemenea, am fi constrânşi să mai admitem şi că succesiv, nu simultan, au apărut formele între care se descoperă o înrudire ideală. Or, teoria evoluționistă, prin ce are ea mai important pentru filosof, nu cere mai mult. Ea constă mai ales în a stabili relații de înrudire ideală şi a susține că acolo unde există acest raport de filiație, ca să spunem aşa, *logic,* între forme, există de asemenea un raport de succesiune *cronologică* între speciile la care aceste forme se materializează. Această dublă teză ar supraviețui în orice împrejurare. Şi de aici, ar trebui, de asemenea, să presupunem o evoluție oarecare - fie în direcția unei Gândiri creatoare, unde ideile diverselor specii s-ar genera unele pe altele, aşa cum transformismul vrea ca speciile însele să se fi născut pe pământ, fie într-un plan de organizare imanent naturii care s-ar clarifica treptat, unde raporturile de filiație logică şi cronologică între formele pure ar fi exact cele pe care transformismul ni le prezintă ca raporturi de filiație reală între indivizii vii, fie, în sfârşit, în direcția unei cauze necunoscute a vieții, care şi-ar dezvălui efectele *ca şi cum* unele le-ar genera pe altele. Am avea deci o simplă *transpunere* a evoluției. Ea ar trece de la vizibil la invizibil. Aproape tot ce ne spune transformismul azi s-ar păstra, chiar dacă altfel interpretat. Nu ar fi preferabil, de acum înainte, să respectăm litera transformismului, aşa cum procedează cvasiunanimitatea învățaților? Dacă se are în vedere chestiunea de a şti în ce măsură evoluționismul descrie faptele şi în ce măsură le simbolizează, nu rămâne nimic ireconciliabil cu doctrinele pe care a pretins că le înlocuieşte, chiar cu cele ale creațiilor separate, cărora în genere le este opus. Tocmai de aceea apreciem că limbajul transformismului se impune ştiinței.

Dar atunci nu va trebui să mai vorbim *deviată în general* ca despre o abstracție, sau ca de o simplă rubrică în care se înscriu

toate fiinţele vii. La un moment dat, în anumite puncte ale spaţiului, a luat naştere un curent distinct: străbătând corpurile pe care le-a organizat succesiv, trecând din generaţie în generaţie, acest curent al vieţii s-a împărţit între specii şi s-a împrăştiat printre indivizi fără a-şi pierde nimic din foiţă, mai curînd întărindu-se pe măsură ce avansa. Se ştie că în teza „continuităţii plasmei germinative", susţinută de Weismann, elementele sexuale ale organismului generator transmit direct proprietăţile elementelor sexuale ale organismului generat. Sub această formă extremă teza a părut contestabilă, căci numai în cazuri excepţionale se văd schiţându-se glandele sexuale încă de la segmentarea ovulului fecundat. Dar dacă celule generatoare ale elementelor sexuale nu apar, în general, de la începutul vieţii embrionare, nu e mai puţin adevărat că ele se formează întotdeauna în dauna ţesuturilor embrionare, care n-au suferit încă nici o diferenţiere funcţională specială şi ale căror celule se compun din protoplasma nemodificată[1]. Cu alte cuvinte, puterea genetică a ovulului fecundai slăbeşte pe măsură ce se repartizează masei crescânde de ţesuturi ale embrionului; dar, în timp ce puterea genetică se diluează astfel, ea concentrează din nou ceva din ea însăşi asupra unui anumit punct special, asupra celulelor din care se vor naşte ovulele sau spermatozoizii. S-ar putea spune deci că, dacă plasma germinativă nu este continuă, există cel puţin continuitatea energiei genetice, această energie nu se cheltuieşte decât câteva clipe, exact timpul necesar pentru a da imbold vieţii embrionare şi pentru a reintra cât mai curînd în stăpânirea noilor elemente sexuale în care, încă o dată, îşi va aştepta clipa.

Privită din acest punct de vedere, *viaţa apare ca un curent ce merge de la germene la germene, prin mijlocirea unui organism dezvoltat.*

Totul se petrece ca şi cum organismul însuşi n-ar fi decât o excrescenţă, un mugure ce face să ţâşnească germenele vechi, străduindu-se să se continue într-un germene nou. Esenţialul este continuitatea progresului care se succede nedefinit, progres invizibil pe care fiecare organism vizibil călăreşte în decursul scurtului interval de timp, cât îi este dat să trăiască.

Or, cu cât ne fixăm mai stăruitor atenţia asupra acestei continuităţi a vieţii, cu atât vedem mai bine evoluţia organică

[1] Roule, L'embriohgie generale, Paris, 1893, p. 319.

apropiindu-se de aceea a unei conştiinţe în care trecutul împinge prezentul şi face să irupă o formă nouă, incomparabilă cu cele anterioare. Că apariţia unei specii vegetale sau animale se datorează unor cauze precise, nimeni nu o va contesta. Dar trebuie să înţelegem prin aceasta că, dacă se cunosc prea târziu amănuntele acestor cauze, s-ar ajunge la explicarea prin ele a formei care s-a produs: de a o prevedea n-ar putea fi vorba[1]. Se va spune oare că s-ar putea prevedea, dacă s-ar cunoaşte în toate amănuntele, condiţiile în care se va produce ea? Dar aceste condiţii fac corp comun între ele, sunt una cu noua specie, fiind caracteristice momentului din istoria sa, în care se găseşte viaţa: cum să presupui drept cunoscută dinainte o situaţie unică în felul său, care nu s-a produs încă şi nu se va reproduce niciodată?

Nu se poate prevedea din viitor decât ceea ce seamănă cu trecutul său ceea ce poate fi reconstituit din elemente similare celor din trecut. Acesta este cazul evenimentelor astronomice, fizice, chimice, al tuturor celor care fac parte dintr-un sistem în care doar se alătură elemente socotite ca imuabile, în care nu se produc decât schimbări de poziţie, în care nu există absurditatea teoretică de a ne imagina că lucrurile sunt repuse la loc, în care deci acelaşi fenomen total sau cel puţin aceleaşi fenomene elementare se pot repeta. Dar cum am putea să ne închipuim că dată înainte de a se produce, o situaţie originală care transmite ceva din originalitatea ei acestor clemente, adică imaginilor parţiale asupra lor?

Tot ce se poate spune este că, o dată produsă, ea se explică prin elementele descoperite de analiză. Dar ceea ce este adevărat cu privire la producerea unei noi specii este şi cu privire la un nou individ, în genere cu privire la orice moment al oricărei forme vii.

Căci, dacă trebuie ca variaţia să capete o anumită importanţă şi o anumită generalitate pentru a da naştere unei specii noi, ea se produce în orice moment, continuu, pe nesimţite, în fiecare fiinţă vie. Iar înseşi mutaţiile bruşte, de care vorbim astăzi, nu sunt evident posibile decât dacă activitatea de incubaţie sau, mai exact de maturizare, s-a efectuat în cursul unei serii de generaţii ce par să nu se schimbe.

---

[1] Ireversibilitatea seriei fiinţelor vii a fost bine pusă în lumină de Baldwin (Development and evolution, New York, 1902, în special p. 32).

În acest sens s-ar putea spune despre viață, ca şi despre conştiință, că ea crează ceva în fiecare clipă[1].

Dar împotriva acestei idei de originalitate şi imprevizibilitate absolută a formelor, inteligența noastră se revoltă. Inteligența, aşa cum a modelat-o evoluția vieții, are ca funcție esențială să ne lumineze conduita, să pregătească acțiunea noastră asupra lucrurilor, să prevadă pentru o situație dată, evenimentele favorabile sau defavorabile care se vor putea succeda. Ea izolează deci instinctiv, într-o situație dată, ceea ce seamănă cu ceea ce era cunoscut; ea caută identicul pentru a putea să-şi aplice principiul conform căruia „identicul produce identicul".

În aceasta constă previziunea viitorului prin bunul simț. Ştiința ridică operația la cel mai înalt grad posibil de exactitate, dar nu-i alterează caracterul esențial. Asemenea cunoaşterii obişnuite, ştiința nu reține din lucruri decât aspectul *repetiție.* Dacă totul este original, ea îi determină analizarea în elemente sau în aspecte care sunt *aproape* reproducerea trecutului. Ştiința nu poate opera decât asupra a ceea ce consideră că se repetă, adică asupra a ceea ce, ipotetic, se sustrage acțiunii duratei. Ceea ce ține de ireductibil şi ireversibil în momentele succesive ale unei istorii îi scapă. Pentru a ne reprezenta această ireductibilitate şi ireversibilitate trebuie rupt cu obiceiurile ştiințifice care corespund cerințelor fundamentale ale gândirii, trebuie violentat spiritul, trebuie parcurs urcuşul natural al inteligenței. Dar este tocmai rolul filosofiei.

De aceea viața a evoluat în zadar sub ochii noştri ca o creație continuă de forme imprevizibile: stăruie mereu ideea că formă, imprevizibilitatea şi continuitatea sunt pure aparențe, în care se reflectă tot atâta ignoranță. Ceea ce se prezintă simțurilor ca istorie continuă s-ar descompune, zice-se, în stări succesive. Ceea ce ne dă impresia unei stări originare se descompune, la analiză, în fapte elementare, fiecare fiind repetarea unui fapt cunoscut. Ceea ce numiți o formă imprevizibilă nu este decât un aranjament

---

[1] În frumoasa lui carte asupra Geniului în artă, d. Seailles dezvoltă teza dublă, că arta prelungeşte natura iar viaţa este creaţie. Am accepta cu dragă inimă a doua formulare; dar trebuie înţeles prin creaţie o sinteză de elemente, cum face autorul? Acolo unde elementele preexistă, sinteza care s-ar face din ele este virtual dată, nefiind decât unul din aranjamentele posibile: acest aranjament ar putea fi perceput dinainte de o inteligenţă supraomenească, printre cele posibile din jurul său. Noi credem că, dimpotrivă, în domeniul vieţii elementele nu au o existenţă reală şi separată. Acestea sunt puncte de vedere diverse asupra unui proces indivizibil. Şi tocmai de aceea există un întâmplător radical în progres, o incomensurabilitate între ceea ce precede şi ceea ce urmează, adică durată.

nou al unor elemente vechi. Cauzele elementare al căror ansamblu a determinat acest aranjament sunt ele însele cauze vechi, care se repetă adoptându-se o ordine nouă. Cunoaşterea elementelor şi a cauzelor elementare ar fi îngăduit să se arate dinainte forma vie care le este suma şi rezultatul. După ce s-a descompus aspectul biologic al fenomenului în factori fizico-chimici, vom sări, la nevoie şi peste fizică şi chimie; vom merge de la mase la molecule, de la ele la atomi, de la aceştia la corpuscule, va trebui chiar să ajungem, în sfârşit, la ceva care să poată fi tratat ca un fel de sistem solar, astronomic. Dacă îl negați, contestați principiul însuşi al mecanismului ştiințific şi declarați arbitrar că materia vie nu este făcută din aceleaşi elemente ca cealaltă. Vom răspunde că nu contestăm identitatea fundamentală a materiei brute şi a materiei organizate. Singură chestiune este de a şti dacă sistemele naturale, numite ființe vii, trebuie să fie asimilate sistemelor artificiale pe care ştiința le desprinde de materia neînsuflețită, sau dacă n-ar trebui mai curînd să fie comparate cu sistemul natural reprezentat de totalitatea universului. Că viața este un fel de mecanism, văd bine. Dar este acesta mecanismul părților artificial izolabile în totalitatea universului, sau al totalității reale? Totalitatea reală ar putea fi, spunem noi, o continuitate indivizibilă: sistemele pe care le-am separa din ea n-ar mai fi atunci propriu-zis părți; ai" fi imagini parțiale ale realității. Iar din ele, puse cap la cap, nu veți obține nici măcar un început de reconstituire a ansamblului, ca atunci când, multiplicând fotografiile unui obiect sub mii de aspecte diverse, nu-i vom reproduce materialitatea. La fel pentru viața şi fenomenele fizico-chimice în care se pretinde că s-ar descompune. Analiza va descoperi, fără îndoială, în procesele de creație organică un număr crescând de fenomene fizico-chimice. Şi tocmai aceasta susțin chimiştii şi fizicienii. Dar de aici nu rezultă că chimia şi fizica trebuie să ne dea cheia vieții.

Un element foarte mic al unei curbe este aproape o linie dreaptă. El va semăna cu atât mai mult unei linii drepte cu cât îl vom lua mai mic. La limită se va spune, după voie, că face parte dintr-o dreaptă sau o curbă. În fiecare din punctele sale, într-adevăr, curba se confundă cu tangenta sa. Astfel, „vitalitatea" este tangentă în orice punct al forțelor fizice şi chimice: dar aceste puncte nu sunt, în definitiv, decât privirile unui spirit care îşi imaginează opriri în cutare sau cutare momente ale mişcării generatoare a curbei. În realitate, viața nu este mai mult alcătuită din elemente fizico-chimice, decât o curbă din linii drepte.

În general, progresul cel mai susținui, pe care îl poate înregistra o ştiință, constă în a face ca rezultatele dobândite să se integreze într-un ansamblu nou, față de care ele se manifestă ca imagini instantanee şi imobile, priviri aruncate sporadic asupra continuității unei mişcări. Aşa este, de pildă, raportul geometriei modernilor cu geometria anticilor. Aceasta, pur statică, opera asupra unor figuri date o dată pentru totdeauna; prima studiază variația unei funcții, cu alte cuvinte continuitatea mişcării ce descrie figura. Pentru mai multă rigoare se poate elimina din procedeele noastre matematice orice abordare a mişcării; nu este mai puțin adevărat că introducerea mişcării în geneză figurilor se află la originea matematicii moderne. Credem că, dacă biologia va putea vreodată să-şi concentreze obiectul tot atât de bine pe cât şi-l concentrează matematica, ea ar deveni fizico-chimia corpurilor organizate, aşa cum matematica modernilor s-a dovedit a fi geometria antică. Deplasările superficiale ale maselor şi moleculelor, pe care fizică şi chimia le studiază, ar deveni, față de mişcarea vitală produsă în profunzime, care este transformare şi nu translație, ceea ce staționarea unui mobil este pentru mişcarea lui în spațiu. Şi atât cât ne putem da seama, procedeul prin care se trece de la definirea unei anumite acțiuni vitale, la sistemul faptelor fizico-chimice implicate n-ar fi liră asemănare cu operația prin care se trece de la funcție la derivata sa, de la ecuația curbei (adică a legii mişcării continui prin care curba este generată) la ecuația tangentei care dă direcția instantanee. O asemenea ştiință ar fi *o mecanică a transformării,* față de care *mecanica translației* ar deveni un caz particular, o simplificare, o proiecție într-un plan, a cantității pure. Şi, aşa cum există o infinitate de funcții care au aceeaşi diferențială - aceste funcții diferind unele de altele printr-o constantă - la fel, poate, integrarea elementelor fizico-chimice ale unei acțiuni exclusiv vitale n-ar determina această acțiune decât parțial: o parte ar fi abandonată indeterminării. Dar cu atât mai mult se poate visa la o asemenea integrare; nu pretindem ca visul să devină vreodată realitate. Am vrut doar că, dezvoltând pe cât posibil o anumită comparație, să arătăm prin ce se apropie teza noastră de mecanicism, şi cum se distinge de el.

De altfel, s-ar putea împinge destul de departe imitația viului de către neorganizat. Nu numai chimia operează sinteze organice, dar se ajunge la reproducerea artificială a planului exterior al anumitor fenomene de organizare, precum diviziunea indirectă a celulei şi circulația protoplasmică. Se ştie că protoplasma celulei

efectuează mişcări variate în interiorul membranei sale. Pe de altă parte diviziunea, numită indirectă, a celulei se face prin operații de o complexitate extremă, dintre care unele privesc nucleul, iar altele citoplasmă. Acestea din urmă încep prin dedublarea centrosomului, un mic corp sferic situat alături de nucleu. Cei doi centrosomi astfel iviți se îndepărtează unul de altul, atrag la ei porțiunile secționate şi dedublate ale filamentului care compunea nucleul primitiv şi ajung să formeze doi nuclei noi, împrejurul cărora se constituie cele două celule noi care o vor succede pe prima. Or, s-a reuşit imitarea în linii mari şi în aparențele exterioare, cel puțin a unora din aceste operații: Dacă se pulverizează zahăr sau sare de bucătărie, cărora li se adaugă ulei foarte vechi şi se priveşte la microscop o picătură de amestec, se observă o spumă cu structură alveolară, a cărei configurație seamănă, după unii teoreticieni, cu cea a protoplasmei, şi în care se manifestă tot felul de mişcări ce amintesc mult pe cele ale circulației protoplasmice[1]". Dacă într-o spumă de acelaşi fel se extrage aerul dintr-o alveolă, se vede schițându-se un con de atracție analog celui care se formează în jurul centrosomilor pentru a ajunge la diviziunea nucleului", îndoiala cu privire la posibilitatea unei explicații mecanice nu merge până la mişcările exterioare ale unui organism unicelular cum ar fi amoebă. Deplasările amoebelor într-o picătură de apă ar fi comparabile cu du-te-vino-ul unui grăunte de praf într-o cameră în care uşile şi ferestrele deschise fac să circule curenții de aer. Masa ei absoarbe neîncetat unele materii solubile, conținute în apa mediului înconjurător şi îi trimite înapoi altele; aceste schimburi continue, similare celor care se efectuează între două recipiente separate printr-o membrană poroasă, ar crea împrejurul micului organism un vârtej continuu schimbător. Cât despre prelungirile temporare sau pseudopode pe care amoeba pare a le emite, ele ar fi mai puțin emise de ea, decât atrase din afara ei printr-un soi de aspirație sau de sugere de către mediul înconjurător[2]. Din aproape în aproape, acest mod de explicare se va extinde la mişcările mai complexe pe care infuzorul însuşi le execută cu cilii săi vibratili care nu sunt, probabil, decât pseudopode consolidate. Cu toate acestea trebuie că savanții să fie de acord asupra

[1] Blitschli, Untersuchungen uber mikroskopische Schaume und das Protoplasma, Leipzig, 1829, partea I.

[2] Berthold, Studieri uber Protoplasmainechanik, Leipzig, 1886, p. 102. Cf. explicaţia propusă de Le Dantec, Theorie nouvelle de la vie, Paris, 1896, p. 60.

explicațiilor şi schemelor de acest fel. Chimiştii au prilejuit observația că, neluând în considerare decât organicul, tară a merge până la organizat, ştiința n-a reconstituit până acum decât deşeurile activității vitale; substanțele propriu-zis active, plastice, rămân refractare sintezei. Unul dintre cei mai remarcabili naturalişti ai vremurilor noastre a insistat asupra opoziției dintre cele două ordine de fenomene, descoperite în țesuturile vii, *anageneza* pe de o parte şi *catageneza* pe de alta. Rolul energiilor anagenetice este de a ridica energiile inferioare la propriul lor nivel prin asimilarea substanțelor anorganice. Ele construiesc țesuturile. Dimpotrivă, funcționarea vieții însăşi (cu excepția totuşi a asimilării, a creşterii şi a reproducerii) este de ordin catagenetic, coborâre a energiei şi nu urcare. Numai asupra faptelor de ordin catagenetic ar avea influență fizico-chimia, adică, în fond, asupra morții şi nu asupra viului[1]. Şi este cert că faptele de primul fel par potrivnice analizei fizico-chimice, chiar dacă nu sunt propriu-zis anagenetice. Cât despre imitația în laborator a aspectului exterior al protoplasmei, trebuie oare să-i acordăm o reală importanță teoretică, atunci când nu este încă fixată pe configurația fizică a acestei substanțe? Pentru moment poate fi şi mai puțin vorba s-o reconstituim chimic. În sfârşit, o explicație fizico-chimică a mişcărilor amoebei, cu atât mai puțin ale unui infuzor, pare imposibilă multora dintre cei ce au observat îndeaproape asemenea organisme rudimentare. Ei văd semnele unei activități psihice eficace[2] până şi în aceste atât de umile manifestări ale vieții. Dar, mai presus de orice, este instructiv de a vedea în ce măsură studiul aprofundat al fenomenelor histologice descurajează adesea, în loc să întărească, tendința de a explica totul prin fizică şi chimie. Este concluzia cărții într-adevăr memorabile, pe care histologul E.- B. Wilson a consacrat-o dezvoltării celulei: „Studiul celulei pare, în fond, să fi lărgit, mai curînd decât să fi restrâns, enorma lacună ce separă

[1] Cope, The primary factors of organic evolution, Chicago, 1896, p. 475-484.

[2] Maupas, Etude des Infusoires cilies (Arch. de zoologie experimentale, 1883), p. 47, 491, 518, 549 în special; P. Vignon, Recherches de cytologie generale sur Ies epitheliums, Paris, 1902, p. 655. Un studiu aprofundat asupra mişcărilor infuzorului şi o critică pătrunzătoare a ideii de tropism a fost făcută în ultimul timp de Jennings (Contributions to the study of the behavior of lower organisms, Washington, 1904). „Tipul de conduită" al acestor organisme inferioare, definit de Jennings (p. 237-252) este incontestabil de ordin psihologic.

chiar formele cele mai primitive ale vieții de lumea anorganică"[1].

În rezumat, cei care nu se ocupă decât de activitatea funcțională a ființei vii sunt înclinați să creadă că fizică şi chimia ne vor oferi cheia proceselor biologice[2]. Într-adevăr, ei au de-a face mai ales cu fenomene stranii ce *se repetă* neîncetat la ființa vie. Astfel se explică, în parte, tendințele mecaniciste ale fiziologiei. Dimpotrivă, cei a căror atenție se concentrează asupra structurii fine a țesuturilor vii, asupra genezei şi evoluției lor, histologi şi embriologi pe de o pane, naturalişti, pe de alta, se trezesc în prezența straniului şi nu doar după conținut. Ei descoperă că straniul îşi crează propria formă de-a lungul unei serii *unice* de acte care constituie o adevărată istorie. Plistologii, embriologii sau naturaliştii. Sunt departe de a crede la fel de lesne ca fiziologii în caracterul fizico-chimic al acțiunilor vitale. La drept vorbind, nici una nici alta din cele două teze, nici cea care afirmă, nici cea care neagă posibilitatea de a produce vreodată pe cale chimică un organism elementar, nu poate invoca autoritatea experienței. Ambele sunt neverificabile, prima pentru că ştiința n-a înaintat încă nici un pas către sinteză chimică a unei substanțe vii, a doua pentru că nu e de conceput nici un mijloc pentru a dovedi experimental imposibilitatea unui fapt. Dar noi am prezentat rațiunile teoretice care ne împiedică să asemuim ființa vie, ca sistem închis al naturii, cu sistemele pe care le distinge ştiința. Aceste rațiuni au mai puțină forță, o recunoaştem, când e vorba de un organism rudimentar precum amoeba, care abia evoluează. Dar ele vor căpăta mai multă forță dacă se ia în considerare un organism mai complex, care parcurge un ciclu stabilit de transformări. Cu cât durata influențează mai mult ființa vie, cu atât mai evident organismul se deosebeşte de un mecanism oarecare, asupra căruia durata alunecă fără să-1 pătrundă. Şi demonstrația capătă relevanță maximă când se referă la evoluția de ansamblu a vieții, de la originile ei cele mai umile, până la cele mai perfecționate forme actuale, încât această evoluție constituie, prin unitatea şi continuitatea materiei neînsuflețite care o suferă, o singură istorie indivizibilă. De asemenea, nu înțelegem că ipoteza evoluționistă este, în general,

---

[1] „The study of the cell hâş on the whole seemed to widen rather than to narow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world" (E.- B. Wilson, The cell în development and inheritance, New York, 1897, p. 330).

[2] Dastre, La vie et la morte, p. 43

înrudită cu concepția mecanicistă a vieții. De la aceasta nu pretindem, fără îndoială, să vină cu o respingere matematică şi definitivă. Dar respingerea pe care o extragem din considerentele de durată şi care, după opinia noastră, este singura respingere posibilă, capătă cu atât mai multă rigoare şi devine cu atât mai probantă, cu cât se plasează mai ferm în tărâmul ipotezei evoluționiste. Trebuie să insistăm asupra acestui punct. Dar arătăm de la început, cu claritate, concepția despre viață pe care mergem.

Explicațiile mecaniciste, spuneam noi, sunt valabile pentru sistemele pe care gândirea le desprinde artificial de totalitate. Dar despre totalitate şi despre sistemele care, în cadrul ei, se constituie corespunzător imaginii sale, nu se poate admitea *priori* că sunt explicabile mecanic, fiindcă atunci timpul ar fi inutil şi chiar ireal. Esența explicațiilor mecanice constă, într-adevăr, în a considera viitorul şi trecutul calculabile în funcție de prezent, şi în a pretinde astfel că *totul este dat.* în această ipoteză, trecut, prezent şi viitor ar fi vizibile dintr-o singură privire pentru o inteligență supraomenească, în stare să calculeze. De asemenea, savanții care au crezut în universalitatea şi în perfectă obiectivitate a explicațiilor mecanice au făcut, conştient sau nu, o presupunere de acest gen. Laplace formula ipoteză cu cea mai mare precizie: „O inteligență care, într-o anumită clipă, ar cunoaşte toate forțele de care este însuflețită natura şi situația respectivă a ființelor care o compun, dacă ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date Analizei, ar cuprinde în aceeaşi formulă mişcările celor mai mari corpuri din univers şi ale celui mai uşor atom: nimic n-ar fi nesigur pentru ea, iar viitorul ca şi trecutul ar fi prezente sub ochii săi"[1].

Iar Du Bois-Reymond spune: „Se poate imagina cunoaşterea naturii ca ajunsă într-un punct în care procesul universal al lumii ar fi reprezentat de o formulă matematică unică, de un singur imens sistem de ecuații diferențiale simultane, din care s-ar extrage, pentru fiecare moment poziția, direcția şi viteza fiecărui atom din lume"[2].

Huxley, la rândul său, a exprimat sub o formă mai concretă aceeaşi idee: „Dacă este adevărată propoziția fundamentală a evoluției, conform căreia lumea întreagă, însuflețită şi

[1] Laplace, Introduction a la theorie analitique deprobabilites (Oeuvres completes, vol. VII, Paris, 1886, p. VI).

[2] Du Bois-Reymond, Ueber die grenzen des Naturerkennens, Leipzig, 1892.

neînsufleţită, este rezultatul interacţiunii mutuale, după legi definite, dintre forţele moleculelor componente ale nebuloasei primitive a universului, atunci nu este mai puţin sigur că lumea actuală se află potenţial în aburul cosmic, şi că o inteligenţă suficientă ar fi putut, cunoscând proprietăţile moleculelor acestui abur, să prezică, de exemplu, starea faunei din Marea Britanie în 1886, cu tot atâta certitudine că atunci când se spune ce se va întâmpla cu aburul din respiraţia în timpul unei zile reci de iarnă".

Într-o asemenea doctrină se mai vorbeşte şi despre timp, se pronunţă cuvântul dar nu se gândeşte deloc despre lucru. Căci aici timpul este deposedat de eficacitate şi, din moment ce nu poate face nimic, el nu este nimic. Mecanicismul radical implică o metafizică în care totalitatea realului este luată laolaltă, în eternitate, şi în care durata aparentă a lucrurilor exprimă infirmitatea unui spirit care nu poate cunoaşte totul deodată. Dar durata este cu totul altceva pentru conştiinţă, adică pentru ceea ce este indiscutabil în experienţa noastră. Noi percepem durata ca pe un curent pe care nu-l putem înfrunta. El este fondul fiinţei noastre şi, cum bine simţim, însăşi substanţa lucrurilor cu care comunicăm. În zadar ni se iau ochii cu perspectiva unei matematici universale; nu putem sacrifica experienţa pe altarul pretenţiilor unui sistem. De aceea noi respingem mecanicismul radical.

Dar finalismul radical ni se pare la fel de inacceptabil, şi din acelaşi motiv. Doctrina finalităţii, sub formă extremă, cum o găsim la Leibniz de pildă, presupune că lucrurile şi fiinţele nu fac decât să înfăptuiască un program trasat o dată pentru totdeauna. Dar dacă nu există nimic imprevizibil, nici invenţie, nici creaţie în univers, timpul devine la fel de inutil. Ca şi în ipoteza mecanicistă, se presupune şi aici că *totul este dat.*

Finalismul astfel înţeles nu este decât un mecanicism ce funcţionează invers. El se inspiră din acelaşi postulat, cu singura diferenţă că, în cursa inteligenţelor noastre finite de-a lungul succesiunii aparente a lucrurilor, finalismul pune înaintea noastră lumina cu care pretinde a ne îndruma, în loc de a o pune în urmă. El substituie atracţia viitorului, impulsului trecutului. Dar prin aceasta succesiunea nu e mai puţin o pură aparenţă, ca de altfel cursa însăşi. În doctrina lui Leibniz timpul se reduce la o percepţie confuză a punctului de vedere uman, şi care s-ar risipi, asemenea cetii, pentru un spirit aflat în centrul lucrurilor.

Totuşi, finalismul nu este, precum mecanicismul, o doctrină

înțepenită. El conține atâta flexibilitate, cita vrem să-i atribuim. Filosofia mecanicistă o accepți sau o respingi: ea va trebui respinsă dacă cel mai mic grăunte de praf, deviind de la traiectoria prevăzută mecanic, manifestă cea mai slabă urmă de spontaneitate. Dimpotrivă, doctrina cauzelor finale nu va fi niciodată respinsă definitiv. Dacă i se îndepărtează o formă, ea va lua alta. Principiul ei, de esență psihologică, este foarte simplu. El este atât de extensibil şi prin aceasta, atât de larg, încât se acceptă ceva de îndată ce se respinge mecanicismul pur. Teza pe care o vom expune în această carte ține, deci, într-o anumită măsură, de finalism. Şi aceasta pentru că e important de a indica cu precizie ce vom adopta şi ce vom înțelege să lăsăm deoparte.

Să spunem de îndată că ni s-ar părea o calc greşită atenuarea finalismului leibnizian prin fracționarea lui la infinit. Şi totuşi, aceasta este direcția luată de doctrina finalistă. Se înțelege bine că, dacă universul în ansamblu înseamnă realizarea unui plan, aceasta nu s-ar putea vedea empiric. La fel de bine se înțelege că, chiar dacă ține de lumea organizată, nu este cu nimic mai uşor de dovedit că totul ar fi aici armonie. Faptele interogate ar spune la fel de bine contrariul. Natura pune ființele vii în contact. Ea prezintă pretutindeni dezordinea alături de ordine, regresul alături de progres. Dar ceea ce nu se poate susține nici despre ansamblul materiei, nici despre ansamblul vieții, nu este cumva adevărat despre fiecare organism în parte? Nu se remarcă oare o admirabilă diviziune a muncii, o minunată solidaritate între părți, ordinea perfectă într-o complexitate infinită? În acest sens nu realizează fiecare ființă vie un plan imanent substanței sale? Această teză constă de fapt în a sparge în bucăți vechea concepție a finalității. Nu se acceptă, ba chiar se ridiculizează ideea unei finalități *externe,* conform căreia ființele vii s-ar coordona unele pe altele: este absurd, se spune, să presupunem că iarba este făcută pentru vaci, mielul pentru lup.

Dar există o finalitate *internă:* fiecare ființă este făcută pentru ea însăşi, toate părțile ei se pun de acord pentru binele suprem al ansamblului şi se organizează cu inteligență în vederea acestui scop. Aceasta este concepția finalității, mult timp clasică. Finalismul s-a restrâns până la punctul de a nu mai cuprinde niciodată mai mult de o ființă vie în acelaşi timp. Făcându-se mai mic el s-a gândit desigur să expună o suprafață mai redusă loviturilor.

Adevărul este că el se expunea astfel şi mai mult. Oricât de radicală ar putea să pară teza noastră, finalitatea este externă

sau nu este deloc. Într-adevăr, să privim organismul cel mai complex şi mai armonios. Ni se spune că toate elementele conlucrează pentru binele maxim al ansamblului. Fie, dar să nu uităm că fiecare dintre elemente poate fi, în anumite cazuri, el însuşi un organism şi că, subordonând vieții celulare existența acestui mic organism, acceptăm principiul unei finalități externe. Concepția unei finalități întotdeauna interne se infirmă astfel prin ea însăşi. Un organism este alcătuit din țesuturi, fiecare trăind pe cont propriu. Celulele din care sunt făcute țesuturile au de asemenea o anume independență. La nevoie, dacă subordonarea tuturor elementelor individului față de individul însuşi ar fi completă, s-ar putea refuza să se vadă în ele organisme - rezervând acest nume individului - nemaivorbindu-se decât de o finalitate internă. Dar fiecare ştie, aceste elemente pot avea o adevărată autonomie. Fără a mai spune de fagocite, care împing independența până la atacarea organismului ce le hrăneşte, fără a mai spune nici de celulele germinale, care au viața lor proprie, alături de celulele somatice, e destul să menționăm fenomenele regenerării: aici un element sau un grup de elemente par dintr-o dată că, dacă în mod normal se mulțumesc a ocupa un loc neînsemnat şi a îndeplini doar o funcție specială, ar putea face mult mai mult, că ar putea chiar, în anumite cazuri, să se considere ca egale întregului. Aici este piatra de încercare a teoriilor vitaliste. Nu-i vom reproşa, cum se face de obicei, că răspunde la întrebare prin întrebarea însăşi. Fără îndoială, „principiul vital" nu explică mare lucru: cel puțin are însă avantajul de a fi ca un fel de afiş lipit pe ignoranța noastră şi care va putea să ne-o reamintească atunci când va fi cazul[1], în timp ce mecanicismul ne invită să uităm. Dar adevărul este că poziția vitalismului devine foarte dificilă, prin faptul că nu există nici finalitate pur internă, nici individualitate absolut delimitată în natură. Elementele organizate care intră în alcătuirea individului au, ele însele, o anumită individualitate şi îşi vor revendica fiecare

[1] Există într-adevăr în neovitalismul contemporan două lături: pe de o parte se susţine că mecanicismul pur este insuficient, afirmaţie ce capătă o mare autoritate când emană de la savanţi ca Driesch sau Reinke, de pildă, iar pe de alta se promovează ipotezele pe care acest vitalism le suprapune mecanicismului („entelehia" lui Driesch, „dominantele" lui Reinke etc). Din aceste două lături, prima este incontestabil cea mai interesantă. A se vedea frumoasele studii ale lui Driesch: Die Lokatisation morphogenetischer Vorgănge, 1899, Die organischen Regulationen, Leipzig, 1901, Naturbegriffe und Natururteile, Leipzig, 1904, Der Vi tal îs mus als Geschichte und als Lehre, Leipzig, 1905 şi ale lui Reinke: Die Welt als That, Berlin, 1899, Einleitung în die teoretische Biologie, Berlin, 1901, Philosophie der Botanik, Leipzig, 1905.

principiul lor vital, dacă individul trebuie să-1 aibă pe al său. Dar, pe de altă parte, individul însuşi nu este destul de independent, destul de izolat pentru a-i putea acorda un „principiu vital" propriu. Un organism asemenea celui al unui vertebrat superior este cel mai individualizat dintre toate organismele: totuşi, dacă remarcăm că nu este decât dezvoltarea unui ovul care face parte din corpul mamei sale şi a unui spermatozoid ce aparține corpului tatălui său, dacă remarcăm că oul (adică ovulul fecundat) este o adevărată trăsătură de unire între cele două progenituri, fiind comun substanțelor lor, se înțelege că orice organism individual, fie şi cel uman, este doar un mugure răsărit pe corpul alcătuit din cei doi părinți ai săi. Atunci unde începe şi unde se sfârşeşte principiul vital al individului? Din aproape în aproape, s-ar merge înapoi până la strămoşii săi cei mai îndepărtați; se va găsi solidar cu fiecare dintre ei, solidar cu minuscula masă de gel protoplasmic, aflat fără îndoială la rădăcina arborelui genealogic al vieții. Făcând corp comun, într-o anume măsură, cu acest strămoş primitiv, individul este de asemenea solidar cu tot ce s-a desprins din el pe calea descendenței divergente: în acest sens se poate spune că rămâne legat de totalitatea viețuitoarelor prin fire invizibile. În zadar se vorbeşte despre restrângerea finalității la individualitatea ființei vii. Dacă există finalitate în lumea vie, ea cuprinde întreaga viață, cu o singură indivizibilă îmbrățişare. Această viață comună tuturor viețuitoarelor prezintă, neîndoielnic, multe incoerențe şi lacune, iar pe de altă parte nu este atât de matematic *una,* încât să nu poată îngădui fiecărei viețuitoare să se individualizeze într-o anumită măsură. Totuşi ea formează un tot unic; şi trebuie optat între negarea finalității şi ipoteza ce coordonează nu numai părțile unui organism cu organismul însuşi, ci şi fiecare ființă vie în ansamblul celorlalte. Nu pulverizând finalitatea o putem face mai acceptabilă. Sau trebuie să fie respinsă în bloc ipoteza unei finalități imanente a vieții, sau, spunem noi, că trebuie modificată într-un cu totul alt sens.

Eroarea finalismului radical, ca de altfel şi a mecanicismului radical este de a extinde prea mult aplicarea unor concepte naturale asupra inteligenței noastre. La început nu gândim decât pentru a acționa. Tocmai în tiparul acțiunii a fost elaborată inteligența noastră. Speculația este un lux, în timp ce acțiunea este o necesitate. Or, pentru a acționa începem prin a ne propune un scop; facem un plan, apoi trecem la detaliile mecanismului care îl va realiza. Această din urmă operație nu e posibilă decât

dacă ştim pe ce putem conta. Trebuie deci ca să fi aplicat conştient sau inconştient, legea cauzalității. De altfel, pe măsură ce se conturează în spiritul nostru ideea cauzalității eficiente, aceasta ia forma unei cauzalități mecanice. Care, la rându-i, este o relație cu atât mai accentuat matematică, cu cât exprimă o necesitate mai riguroasă. De aceea, n-avem decât să ne urmăm înclinația spiritului pentru a deveni matematicieni. Dar, pe de altă parte, această matematică naturală este doar susținătoarea inconştientă a obişnuinței noastre conştiente de a lega aceleaşi cauze de aceleaşi efecte; iar această obişnuință, ca însăşi are ca obiect curent orientarea acțiunilor inspirate de intenții sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, de a dirija mişcările combinate în vederea executării unui model: ne naştem meşteşugari cum ne naştem geometri, ba chiar nu suntem geometri decât pentru că suntem meşteşugari. Astfel, inteligența umană, în măsura în care este modelată de cerințele acțiunii umane, este o inteligență ce procedează concomitent din intenție şi din calcul, prin coordonarea mijloacelor de către un scop şi prin reprezentarea mecanismelor de către forme tot mai geometrice. Fie că ne imaginăm natura ca pe o imensă maşină generatoare de legi matematice sau că vedem în ea realizarea unui plan, în amândouă cazurile se urmăresc, doar, până la capăt două tendințe ale spiritului, care sunt complementare şi îşi au originea în aceleaşi necesități vitale.

Tocmai de aceea fatalismul radical este foarte apropiat de mecanicismul radical în majoritatea privințelor. Ambelor doctrine le repugnă să admită că în curgerea lucrurilor sau numai în dezvoltarea vieții se manifestă o imprevizibilă creație de forme. Mecanicismul nu ia în considerare, din realitate, decât aspectele de similitudine sau de repetiție. El este dominat deci de legea naturii, conform căreia în natură nu există decât un acelaşi reproducându-se pe sine. Cu cât mai bine se manifestă geometria pe care o conține el, cu atât mai puțin se poate admite că se crează ceva, care să nu fie decât formă. L-am putea accepta, desigur, în măsura în care suntem artişti, căci arta trăieşte din creație şi implică o credință latentă în spontaneitatea naturii. Dar arta dezinteresată este un lux, ca şi speculația pură. Cu mult înainte de a fi artişti suntem meşteşugari. Şi orice producție, cât de primitivă ar fi, trăieşte din similitudini şi din repetiții, precum geometria naturală, care-i serveşte ca punct de sprijin. Ea lucrează după modele pe care îşi propune să le reproducă. Iar când inventează, procedează sau îşi închipuie că procedează

printr-o rânduire nouă a elementelor cunoscute. Principiul său este că „e nevoie de acelaşi pentru a-l obține pe acelaşi". Pe scurt, aplicarea riguroasă a principiului finalității, ca şi a principiului cauzalității mecanice, duce la concluzia că „totul este dat". Cele două principii spun acelaşi lucru în limbile lor, pentru că răspund aceloraşi nevoi. De aceea ele cad de acord să facă *tabula rasa* din timp. Durata reală este cea care muşcă din lucruri şi îşi lasă urmă pe ele. Dacă totul se află în timp, totul se schimbă din interior şi nu se repetă niciodată aceeaşi realitate concretă. Deci repetiția nu este posibilă decât în abstract: ceea ce se repetă este cutare sau cutare aspect pe care simțurile şi mai ales inteligența noastră l-au desprins din realitate, tocmai pentru că acțiunea noastră, spre care tinde orice efort al inteligenței, nu se poate mişca decât prin repetiție. Astfel, concentrată asupra a ceea ce se repetă, preocupată numai de a lega acelaşi de acelaşi, inteligența abandonează viziunea timpului. Ea respinge fluentul şi solidifică tot ce atinge. Noi nu *gândim* timpul real. Dar îl trăim, pentru că viața depăşeşte inteligența. Sentimentul pe care îl avem despre evoluția noastră şi a tuturor în durata pură este prezentul aici, conturând în jurul reprezentării intelectuale propriu-zise o marjă indecisă care se pierde în noapte. Mecanicismul şi formalismul sunt de acord să nu țină seamă decât de nucleul luminos care străluceşte în centru. Ele uită că acest nucleu s-a format în dauna restului, pe calea condensării şi că ar trebui să folosească totul - inclusiv Huidui, mai mult chiar decât ceea ce s-a condensat - pentru a redobândi mişcarea interioară a vieții.

La drept vorbind, dacă marja există, chiar indistinctă şi vagă, ea trebuie să aibă şi mai multă importanță pentru filosofie, decât nucleul luminos pe care îl înconjoară. Căci tocmai prezența ei ne îngăduie să afumăm că nucleul este un nucleu, că inteligența pură este o restrângere prin condensare, a unei puteri mai mari. Şi tocmai pentru că această vagă intuiție nu ne este de nici un ajutor pentru a ne orienta acțiunea asupra lucrurilor, acțiune localizată integral la suprafața realului, se poate presupune că ea nu se exercită la suprafață, ci în profunzime.

De îndată ce ieşim din cadrul în care mecanicismul şi fatalismul radical închid gândirea noastră, realitatea ne apare ca o țişnire neîntreruptă de noutăți, fiecare noutate apărând mai curînd pentru a se retrage în trecut, decât pentru prezent; exact în clipa apariției ei cade sub privirea inteligenței, ai cărei ochi sunt veşnic întorşi înapoi. Acesta este cazul vieții noastre interioare. Pentru fiecare dintre actele noastre se vor găsi lesne

antecedente, a căror rezultantă mecanică ar fi, într-o oarecare măsură. Şi se va spune la fel de bine că fiecare acțiune este desăvârşirea unei intenții. În acest sens mecanicismul şi finalitatea sunt pretutindeni, în evoluția conduitei noastre. Dar oricât de puțin interesantă pentru acțiune ar fi persoana noastră în ansamblu şi oricât de puțin ar fi cu adevărat a noastră, ea n-ar putea fi prevăzută, nici antecedentele sale n-o pot explica, după ce a fost executată. Şi, realizând o intenție, ea diferă, ca realitate prezentă şi nouă, de intenție, care nu putea fi decât un proiect de reîncepere sau de reorganizare a trecutului. Mecanicism şi finalism, nu sunt deci decât priviri din afară asupra comportării noastre. Ele extrag de aici intelectualitatea. Dar comportarea noastră alunecă între mecanicism şi finalitate şi se extinde mult mai departe. Încă o dată, aceasta nu înseamnă că acțiunea liberă este o acțiune capricioasă, nesăbuită. A te conduce după capriciu înseamnă să oscilezi mecanic între două sau mai multe situații *date* şi să te opreşti totuşi, în cele din urmă, asupra uneia din ele: aceasta nu înseamnă că există o situație interioară naturală, nu înseamnă a evolua; oricât ar părea de paradoxal, aceasta înseamnă tocmai să accepți a imita mecanismul inteligenței. Dimpotrivă, o conduită într-adevăr a noastră este aceea a unei voințe care nu caută să falsifice inteligența şi care, rămânând ea însăşi, adică evoluând, ajunge pe calea unei maturizări treptate, la acte pe care inteligența le va putea descompune mereu în elemente inteligibile, tară a ajunge vreodată complet la aceasta: actul liber este incomensurabil prin idee, iar „raționalitatea" trebuie să se definească prin chiar această incomensurabilitate, care îngăduie să găsim în ea câtă inteligibilitate vom dori. Acesta este caracterul evoluției noastre interioare. Şi acesta este, neîndoielnic, şi al evoluției vieții.

Rațiunea noastră, incurabil trufaşă, îşi închipuie că posedă printr-un drept înnăscut sau cucerit, toate elementele esențiale ale cunoaşterii adevărului. Chiar acolo unde mărturiseşte a nu cunoaşte obiectul ce i se prezintă, ea crede că ignoranța se manifestă doar când e vorba de a şti care dintre categoriile sale vechi se potriveşte noului obiect. În ce sertar gata să se deschidă îl vom introduce? În ce haine gata croite îl vom îmbrăca? Acesta sau acela este altceva? Şi „acesta" şi „acela" şi „altceva" sunt întotdeauna pentru noi un deja-conceput, un deja-cunoscut. Ne dezgustă organic ideea că am putea să vedem creându-se din părțile componente un obiect nou, un concept nou, poate o nouă metodă de a gândi. Totuşi, istoria filosofiei este prezentă pentru a

ne arăta eternul conflict între sisteme, imposibilitatea de a introduce definitiv-realul în aceste haine de gata, care sunt conceptele, necesitatea de a lucra după măsură. Decât să ajungă la această limită, raţiunea noastră preferă să declare cu o orgolioasă modestie că nu o priveşte: această declaraţie preliminară îi permite să-şi aplice fără scrupule metoda obişnuită de gândire şi, sub pretextul că ea nu atinge absolutul, să rezolve în chip absolut toate problemele. Platon a fost primul care a instituit în teorie că a cunoaşte realul înseamnă a-i găsi Ideea, adică a-l face să intre într-un cadru preexistent care ar fi la dispoziţia noastră, ca şi cum am poseda implicit ştiinţa universală. Dar această credinţă este firească pentru inteligenţa umană, mereu preocupată să ştie la ce rubrică veche va cataloga orice nou obiect, şi s-ar putea spune, într-un anumit sens, că toţi ne naştem platonicieni.

Nicăieri nu se prezintă această metodă atât de clar că în teoriile asupra vieţii. Dacă, evoluând în direcţia Vertebratelor, a omului şi îndeosebi a inteligenţei, Viaţa a trebuit să lase pe drum multe elemente incompatibile cu modul său special de organizare şi să le încredinţeze, cum vom arăta, altor linii de dezvoltare, tocmai totalitatea acestor elemente trebuie căutată din nou şi contopită cu inteligenţa propriu-zisă, pentru a regăsi adevărata natură a activităţii vitale. În aceasta vom fi ajutaţi, fără îndoială, de marjă de reprezentare confuză care ne înconjoară reprezentarea distinctă, adică intelectuală: ce poate fi această marjă, inutilă într-adevăr, dacă nu acea parte a principiului evoluţiei care nu s-a restrâns la formă specială a organizării noastre şi care a trecut prin contrabandă? Aici trebuie să mergem pentru a căuta indicii ale dilatării formei intelectuale a gândirii noastre; de aici trebuie să ne luăm elanul necesar spre a ne ridica mai presus de noi înşine. A ne reprezenta ansamblul vieţii nu poate să constea în a combina idei simple depozitate în noi de către viaţa însăşi, în cursul propriei evoluţii: cum ar putea partea să echivaleze cu totalitatea, conţinutul cu ceea ce îl conţine, o rămăşiţă a operaţiei vitale cu însăşi operaţia? Şi totuşi, aceasta este iluzia noastră când definim evoluţia vieţii prin „trecerea de la omogen la eterogen" sau prin orice alt concept obţinut din combinarea unor fragmente de inteligenţă. Noi ne plasăm într-unui din punctele de sosire ale evoluţiei, cel mai important fără îndoială, dar nu singurul; chiar şi aşa, nu luăm tot ce se găseşte aici, căci nu reţinem de la inteligenţă decât unul sau două concepte în care se exprimă ea: şi tocmai această parte dintr-o

parte o declarăm reprezentativă pentru tot, într-un fel care copleşeşte totul consolidat, adică mişcarea evolutivă, din care acest „tot" nu este decât faza actuală! Adevărul este că n-ar fi prea mult, n-ar fi destul în acest caz, nici dacă s-ar lua întreaga inteligență. Ar trebui să-i mai adăugăm ceea ce găsim în fiecare din toate celelalte puncte terminus ale evoluției. Şi ar trebui considerate aceste elemente diverse şi divergente tot atâtea extrase care sunt sau cel puțin au fost, sub forma lor cea mai umilă, complementare. Numai atunci am presimți natura reală a mişcării evolutive, care este un rezultat, şi nu cu evoluția însăşi, adică cu actul prin care se obține rezultatul.

Aceasta este filosofia vieții spre care ne îndreptăm. Ea pretinde că depăşeşte concomitent mecanicismul şi finalistul; dar, cum spuneam la început, ea se apropie de a doua doctrină mai mult decât de prima. Nu va fi inutil să insistăm asupra acestui punct şi să arătăm mai exact prin ce seamănă ea cu finalismul şi prin ce diferă de el.

Ca şi finalismul radical, deşi sub o formă mai vagă, ea ne va prezenta lumea organizată ca pe un ansamblu armonios. Dar această armonie este departe de a fi atât de perfectă cum s-a spus. Ea admite multe discordanțe, pentru că fiecare specie, fiecare individ chiar, nu reține din impulsul global al vieții decât un anumit elan, şi tinde a folosi această energie în propriul interes; în aceasta constă *adaptarea.*

Specia şi individul nu se gândesc decât la ei - de unde un conflict posibil cu celelalte forme de viață. Deci armonia nu există de fapt; ea există mai curînd de drept: vreau să spun că elanul original este un elan comun şi că, cu cât urcăm mai sus, cu atât tendințele diverse apar ca fiind complementare. Astfel, vântul care se precipită într-o răscruce se împarte în curente de aer divergente, care nu sunt decât una şi aceeaşi suflare. Armonia sau mai curînd „complementaritatea" nu se revelă decât în mare, în tendințe mai curînd decât în stări. Îndeosebi (şi este punctul asupra căruia fatalismul s-a înşelat cel mai grav), armonia s-ar găsi mai curînd în urmă decât înainte. Ea ține de o identitate a impulsului şi nu de o aspirație comună. În zadar s-ar vrea să se atribuie vieții un scop, în sensul uman al cuvântului. A vorbi de un scop înseamnă a gândi la un model preexistent care nu mai are decât să se realizeze. Înseamnă deci a presupune, în fond, că totul este dat, că viitorul s-ar putea citi în prezent. Înseamnă să crezi că viața, în mişcarea şi integralitatea ei procedează ca inteligența care nu este decât o privire imobilă şi fragmentată

asupra ei, şi care se plasează mereu în afara timpului. Viaţa progresează şi durează. Fără îndoială, aruncând o privire asupra drumului parcurs, vom putea întotdeauna să-i stabilim direcţia, s-o consemnăm în termeni psihologici şi să vorbim ca şi cum s-ar fi urmărit un scop. Este modul în care vom vorbi noi înşine. Dar despre drumul ce va trebui parcurs, spiritul uman nu arc nimic de spus, căci drumul a fost creat pe măsură ce îl parcurgea, nefiind decât direcţia actului însuşi. Evoluţia trebuie să admită în orice moment o interpretare psihologică, fiind din punctul nostru de vedere cea mai bună explicaţie, dar ea nu are valoare şi chiar nici semnificaţie decât în sens retroactiv. Niciodată interpretarea, cea pe care o vom propune, nu va trebui să fie luată ca o anticipare asupra viitorului. Este o anumită viziune a trecutului în lumina prezentului. Pe scurt, concepţia clasică a finalităţii postulează în acelaşi timp prea mult şi prea puţin. Ea este prea largă şi prea strâmtă. Explicând viaţa prin inteligenţă, ea restrânge prea mult semnificaţia vieţii; inteligenţa, cel puţin aceea pe care o găsim în noi, a fost modelată de evoluţie pe parcurs; ea a fost desprinsă din ceva mai vast, sau mai curînd nu este decât proiecţia plană a unei realităţi cu relief şi adâncime. Tocmai această realitate mai comprehensivă decât finalismul adevărat ar trebui s-o reconstituie, sau mai curînd s-o îmbrăţişeze pe cât posibil, într-o viziune simplă. Dar, pe de altă parte, exact pentru că ea copleşeşte inteligenţa, însuşirea de a lega acelaşi cu acelaşi, de a percepe şi de a produce repetiţii, această realitate este fără îndoială creatoare, adică producătoare de efecte în care se dilată şi se depăşeşte pe sine: aceste efecte nu fuseseră date dinainte, în realitate, de aceea nu putea să le ia ca scopuri, mai ales că o dată produse ele admit o interpretare raţională, precum obiectul fabricat care a realizat un model. Pe scurt, teoria cauzelor finale nu merge destul de departe când se limitează la a pune inteligenţă în natură, şi merge prea departe când presupune o preexistentă a viitorului în prezent sub forma ideii. A doua teză care păcătuieşte prin exces este, de altfel, consecinţa celei dintâi, care păcătuieşte prin insuficienţă. Trebuie să substituim inteligenţei propriu-zise realitatea mai comprehensivă, faţă de care inteligenţa este mai limitată. Viitorul apare atunci ca dilatând prezentul. El nu fusese deci conţinut în prezent sub forma scopului reprezentat. Şi totuşi, o dată realizat, el va explica prezentul cât şi prezentul însuşi, ba chiar mai mult; el va trebui să fie luat în considerare că scop în aceeaşi măsură şi chiar mai mult decât ca rezultat. Inteligenţa noastră are dreptul de a-l

considera abstract din punctul său de vedere obişnuit, fiind ea însăşi o abstracție a cauzei din care se produce.

Este adevărat, cauza pare atunci imperceptibilă. De acum teoria finalistă a vieții scapă oricărei verificări precise.

Ce va fi, se va spune, dacă mergem mai departe decât ea într-una din direcțiile sale?

Iată-ne întorşi, într-adevăr, după o digresiune necesară, la o chestiune pe care noi o socotim esențială: se poate dovedi prin fapte insuficiența mecanicismului? Anunțam că, dacă această demonstrație este posibilă, ea este cu condiția să se situeze deschis pe poziția ipotezei evoluționiste. A venit momentul să stabilim că, dacă mecanicismul nu izbuteşte să dea seamă de evoluție, mijlocul de a dovedi acest neajuns nu este oprirea la concepția clasică a finalității, încă şi mai puțin de a o diminua sau restrânge, ci dimpotrivă, de a merge mai departe decât ea.

Să schițăm neîntârziat principiul demonstrației noastre. Spuneam că, de la origini, viața este continuarea unuia şi aceluiaşi elan care s-a împărțit între linii de evoluție divergențe. Ceva s-a mărit, ceva s-a dezvoltat printr-o serie de adăugiri care au fost tot atâtea creații. Chiar această dezvoltare a ajuns să se disocieze de tendințele ce nu puteau creşte dincolo de un anumit punct, fără a deveni incompatibile. La o adică, nimic nu ne-ar împiedica să ne imaginăm un individ unic în care, printr-o serie de transformări distribuite pe mii de secole, s-ar fi desfăşurat evoluția vieții. Sau, în lipsa unui individ unic, s-ar putea presupune o pluralitate de indivizi succedându-se într-o serie unilineară. În cele două cazuri evoluția n-ar fi luat, dacă se poate spune aşa, decât o singură dimensiune. Dar evoluția s-a făcut în realitate prin mijlocirea a milioane de indivizi, în direcții divergențe; fiecare dintre acestea, la rândul ei, ajungea la o răscruce de unde iradiau noi direcții, şi tot aşa, în continuare. Dacă ipoteza noastră este întemeiată şi cauzele esențiale ce acționează de-a lungul acestor căi sânt de natură psihologică, ele trebuie să păstreze ceva comun, în ciuda divergenței efectelor, aşa cum camarazii despărțiți de mult timp păstrează amintiri comune din copilărie. În zadar s-au produs bifurcații, ori s-au deschis căi colaterale, pe care elementele separate se dezvoltă independent; mişcarea părților s-a continuat tot datorită elementului primordial al totului. Ceva din tot trebuie, deci, să se păstreze în părți. Iar acest element comun va putea deveni perceptibil cumva, poate prin prezența unor organe identice la organisme foarte diferite. Pentru o clipă să presupunem că mecanismul este

adevărat: evoluția se va fi făcut printr-o serie de accidente care s-au însumat succesiv, fiecare accident nou păstrându-se prin selecție dacă este avantajos sumei de accidente avantajoase anterioare, ce reprezintă forma actuală a ființei vii. Ce şansă ar fi, pentru ca prin două serii total diferite de accidente ce se acumulează, două evoluții total diferite să ajungă la rezultate similare? Cu cât mai divergente vor fi cele două linii evolutive, cu atât mai mică va fi probabilitatea ca influențe accidentale externe sau variații accidentale interne să fi determinat construcția de aparate identice, mai ales că nu există urme ale unor asemenea aparate în momentul producerii bifurcației. Această similitudine, dimpotrivă, ar fi naturală într-o ipoteză că a noastră: ar trebui regăsit, până la ultimele pârâiaşe, ceva din impulsul primit la izvor. Mecanicismul pur ar fi deci vulnerabil, iar finalitatea, în sensul special în care o înțelegem, demonstrabilă într-o privință, dacă s-ar putea stabili că viața făureşte aparate identice, prin mijloace neasemănătoare, pe linii de evoluție divergențe. Puterea dovezii ar fi, de altfel, proporțională cu gradul de depărtare dintre liniile evolutive alese, şi cu gradul de complexitate al structurilor similare, care s-ar găsi pe aceste direcții de evoluție.

Se va afirma că similitudinea de structură se datoreşte identității condițiilor generale în care a evoluat viața. Aceste condiții exterioare durabile ar fi imprimat aceeaşi direcție forțelor constructoare ale cutărui sau cutărui aparat, cu toată diversitatea de influențe externe trecătoare şi de variații interne întâmplătoare. Într-adevăr, nu negăm rolul pe care îl joacă conceptul de *adaptare* în ştiința contemporană. Desigur, biologii nu-l folosesc toți cu acelaşi înțeles. Pentru unii, condițiile externe sunt în stare să provoace direct variația organismelor într-un sens definit, prin modificările fizico-chimicc determinate în substanța vie: aşa este ipoteza lui Eimer, de pildă. Pentru alții, mai fideli față de spiritul darwinismului, influența condițiilor nu se exercită decât indirect, favorizând, în concurența vitală, pe aceia dintre reprezentanții unei specii, adaptați mai bine la mediu prin hazardul naşterii. Cu alte cuvinte, unii atribuie condițiilor externe o influență pozitivă, iar alții o acțiune negativă: în prima ipoteză această cauză ar provoca variații, în a doua, n-ar face decât să le elimine. Dar, în ambele cazuri, ea este obligată să determine acomodarea precisă a organismului la condițiile sale de existență. Prin această adaptare comună se va încerca neîndoielnic, să se explice mecanic similitudinile de structură din care credem că s-ar putea extrage argumentul cel mai redutabil

contra mecanicismului. De aceea trebuie să arătăm de îndată, în mare, înainte de a trece la amănunte, pentru ce explicațiile „adaptării" rezultate de aici ni se par nesatisfăcătoare.

Să remarcăm, la început, că din cele două ipoteze formulate, a doua este singura inechivocă. Ideea darwinistă a unei adaptări realizabile prin eliminarea automată a neadaptaților este simplă şi clară. În schimb, şi tocmai pentru că atribuie cauzei externe - ce orientează evoluția - o influență complet negativă, a doua ipoteză are destule dificultăți în explicarea dezvoltării progresive şi rectilinii a unor aparate complexe, precum cele pe care le vom examina. Ce se va întâmpla când va dori să explice identitatea de structură a unor organe extraordinar de complexe, prin linii de evoluție divergențe? O variație întâmplătoare, cât de mică, presupune acțiunea unei mulțimi de mici cauze fizice şi chimice. O acumulare de variații întâmplătoare, necesară pentru producerea unei structuri complicate, solicită concursul unui număr, ca să spunem aşa, infinit de cauze infinitezimale. Cum vor reapărea mereu aceleaşi şi în aceeaşi ordine, aceste cauze cu totul accidentale, în puncte diferite ale spațiului şi timpului? Nimeni nu o va susține iar darwinismul însuşi se va limita să spună că efecte identice pot rezulta din cauze diferite, că mai multe drumuri pot duce în acelaşi loc. Dar să nu ne lăsăm păcăliți de o metaforă. Locul unde ajungi nu indică drumul străbătut, pe cită vreme o structură organică reprezintă acumularea micilor deosebiri pe care evoluția a trebuit să le străbată pentru a-l atinge. Concurența vitală şi selecția naturală nu pot să ne fie de nici un ajutor pentru a rezolva această parte a problemei, căci noi nu ne ocupăm aici de ceea ce a dispărut, vedem doar ce s-a păstrat. Or, observăm că pe linii de evoluții independente, structuri identice s-au conturat printr-o acumulare treptată de efecte însumate succesiv. Cum să presupui că nişte cauze întâmplătoare, prezentându-se într-o ordine întâmplătoare, au ajuns de mai multe ori la acelaşi rezultat, cauzele fiind infinit de numeroase, iar efectele infinit de complicate?

Principiul mecanicismului este că „aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte". El nu implică întotdeauna, ce-i drept, că aceleaşi efecte au aceleaşi cauze; principiul duce totuşi la această concluzie, în cazul special în care cauzele rămân vizibile în efectul pe care îl au şi îi sunt elemente componente. Că două persoane, pornite să se plimbe din puncte diferite şi rătăcind la întâmplare, sfârşesc prin a se întâlni este un fapt ce nu are nimic neobişnuit.

Dar că mergând astfel, ei ar desena curbe identice, exact superpozabile, este un fapt neverosimil. Neverosimilitatea va fi cu atât mai accentuată cu cât drumurile parcurse de cei doi vor cuprinde ocoluri mai complicate. Şi va deveni o imposibilitate dacă zigzagurile făcute de cele două persoane ce se plimbă sunt de o complexitate infinită. Or, ce înseamnă această complexitate de zigzaguri, față de aceea a unui organ în care sunt dispuse într-o anumită ordine mii de celule diferite, fiecare dintre ele fiind un fel de organism?

Să trecem la a doua ipoteză şi să vedem cum rezolvă ea problema. Adaptarea nu va consta, mai simplu, în eliminarea inadaptaților. Ea se va datora influenței pozitive a condițiilor externe ce vor fi modelat organismul după forma lor specifică. De această dată similitudinea efectelor se va explica prin similitudinea cauzelor. Aparent, ne vom găsi într-un pur mecanicism. Dar să privim mai îndeaproape. Vom vedea că explicația este complet verbală, că suntem păcăliți de cuvinte şi că artificiul soluției constă în a lua termenul „adaptare" concomitent în două sensuri diferite. Dacă torn în aceeaşi sticlă, succesiv,. Apă şi vin, cele două lichide vor căpăta aceeaşi formă, iar similitudinea de formă va tinde la identitatea adaptării conținutului la conținător. În acest caz adaptarea înseamnă inserție mecanică. Adică forma la care materia se adaptează era deja acolo şi a impus materiei propria sa configurație. Dar când se vorbeşte de adaptarea unui organism la condițiile în care trebuie să trăiască, unde este forma preexistentă care îşi aşteaptă materia? Condițiile nu sunt o matrice în care viața va intra şi de la care îşi va primi formă: judecând astfel ne lăsăm înşelați de o metaforă. Nu există încă vreo formă şi revine vieții să creeze ea însăşi una, atribuită condițiilor care au făcut-o. Va trebui ca că să-şi obțină partea sa din aceste condiții, să le anuleze inconvenientele şi să le folosească avantajele, în fine, să răspundă acțiunilor externe prin elaborarea unei maşini tară nici o asemănare cu ele. Adaptarea nu va mai consta, de astă dată, în a *repeta,* ci în a *replica,* ceea ce este cu totul altceva. Dacă există încă adaptare, ea va fi în sensul în care s-ar putea spune despre soluționarea unei probleme de geometrie, de pildă, că se adaptează condițiilor de enunțare. Vreau ca adaptarea astfel înțeleasă să explice pentru ce procese evolutive diferite ajung la forme asemănătoare; aceeaşi problemă solicită într-adevăr aceeaşi soluție. Dar va trebui să intervină atunci, ca pentru soluționarea unei probleme, o activitate inteligentă sau cel puțin

o cauză care acționează la fel. Se va reintroduce finalitatea, şi de astă dată, o finalitate mult mai încărcată de elemente antropomorfe. Pe scurt, dacă adaptarea de care vorbim este pasivă, o simplă repetiție accentuată a ceea ce condițiile oferă diminuat, nu va da nimic din ceea ce aşteptăm de la ea; iar dacă o declarăm activă, capabilă să răspundă printr-o soluție premeditată la problema pusă de condiții, se merge mai departe, chiar prea departe, credem noi, în direcția pe care o menționam la început. Dar adevărul este că se trece pe furiş de la nivelul din aceste două sensuri, la celălalt şi că se fuge în primul, de câte ori există pericolul de a fi prins în flagrant delict de finalism, prin folosirea celui de al doilea. Tocmai al doilea e cel ce serveşte cu adevărat în practica curentă a ştiinței, dar primul este cel care furnizează ştiința, cel mai adesea, filosofia sa. Se vorbeşte în fiecare caz particular, ca şi cum procesul de adaptare ar fi un efort al organismului pentru construirea unei maşini capabile să extragă din condițiile externe profitul cel mai bun cu putință; apoi se vorbeşte despre adaptare în general, ca şi cum ar fi însăşi amprenta circumstanțelor, receptată pasiv de o materie indiferentă.

Dar ajungem la exemple.

Mai întâi, ar fi interesant să facem aici comparația generală între plante şi animale. Cum să nu fii uimit de progresele paralele care s-au făcut, de-o parte şi de alta, în sensul sexualității? Nu numai fecundația însăşi este identică la plantele superioare cu ceea ce este la animale - pentru că ea constă, pe alocuri, în unirea a două seminuclee ce diferă prin proprietăți şi structură, înaintea apropierii lor, şi care devin, îndată după aceea, echivalente -, dar pregătirea elementelor sexuale se face în ambele cazuri, în condiții similare: ea constă, în principiu, în reducerea numărului de cromozomi şi în eliminarea unei anumite cantități de substanță cromozomică[1]. Totuşi vegetalele şi animalele au evoluat pe linii independente, favorizate de circumstanțe neasemănătoare şi împiedicate de obstacole diferite. Iată două mari serii care au mers divergent. De-a lungul fiecăreia dintre ele, mii şi mii de cauze s-au întrunit pentru a determina evoluția morfologică şi funcțională. Şi totuşi aceste cauze infinit de complicate s-au însumat, de-o parte şi de alta, în acelaşi efect.

[1]P. Guevin, Les connaissances actuelles sur la fecondation chez leş Phanerogames, Paris, 1904, p. 144-148. Cf. Delage, L'Heredite, 2' edition, 1903, p. 140 şi urm.

Despre acest efect abia îndrăznim a spune că este un fenomen de „adaptare": cum să vorbim de adaptarea, cum să invocăm presiunea circumstanțelor exterioare, când însăşi utilitatea generației sexuate nu e vizibilă, când a putut fi interpretată în cele mai diferite sensuri şi când spirite luminate văd în sexualitatea plantelor cel puțin un lux de care natura s-ar fi putut dispensa?[1]. Dar nu vrem să ne împovărăm cu fapte atât de controversate. Ambiguitatea termenului „adaptare", necesitatea de a depăşi în acelaşi timp punctul de vedere al cauzalității mecanice şi pe acela al finalității antropomorfice, apar mai clar prin exemple mai simple. Dintotdeauna, doctrina finalității a tras foloase de pe urma structurii miraculoase a organelor de simț, prin asemănarea muncii naturii cu aceea a unui muncitor inteligent. Aşa cum aceste organe se regăsesc în stare rudimentară la animalele inferioare, cum natura ne oferă toate stadiile intermediare între pata pigmentară a celor mai simple organisme şi ochiul infinit de complicat al Vertebratelor, tot aşa de bine ar putea interveni aici jocul mecanic al selecției naturale, determinând o perfecționare crescândă.

În fine, dacă există un caz unde pare să fie îndreptățită invocarea adaptării, este tocmai acesta. Căci asupra rolului şi semnificației generației sexuate, asupra relației care o racordează la condițiile în care s-a desăvârşit, se poate discuta: dar legătura ochiului cu lumina este vădită, iar când se vorbeşte aici de adaptare, trebuie să ştim despre ce-i vorba.

Deci, dacă putem arăta, în acest caz privilegiat, insuficiența principiilor invocate de o parte şi de alta, demonstrația noastră ar atinge îndată un destul de înalt grad de generalitate.

Să vedem exemplul asupra căruia avocații finalității au insistat mereu: structura unui ochi precum cel uman. Ei nu s-au deranjat să arate că, în acest aparat atât de complicat toate elementele sunt minunat coordonate între ele. Pentru ca vederea să funcționeze, spune autorul unei cărți bine cunoscute asupra „cauzelor finale", trebuie „ca sclerotica să devină transparentă într-un punct al suprafeței sale, spre a îngădui razelor luminoase s-o străbată...; corneea trebuie să corespundă exact chiar cu deschiderea orbitei oculare...; trebuie ca în spatele acestui orificiu transparent să se găsească medii convergente..., trebuie ca la

[1] Mobius, Beitrage zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewachse, lena 1887, p. 203-206 în special. Cf. Hartog, Sur le fenomenes de reproduction (Annee biologique, 1895, p. 707-709).

extremitatea camerei negre să se găsească retina...[1]; perpendicular pe retină e necesară o imensă cantitate de conuri transparente care nu lasă să ajungă la membrana nervoasă decât lumina dirijată după sensul axei[2] etc, etc". La aceste chestiuni s-a răspuns invitându-l pe avocatul cauzelor finale să se situeze pe poziţiile ipotezei evoluţioniste. Totul pare într-adevăr minunat, dacă se ia în considerare un ochi ca al nostru, la care miile de elemente sunt coordonate într-o unitate funcţională. Dar ar trebui luată funcţia la origine, la Infuzori, unde se reduce la simpla impresionabilitate (aproape pur chimică) a unei pete de pigment la lumină. Această funcţie, care nu era decât un fapt accidental, la început, a putut - fie direct, printr-un mecanism necunoscut, fie indirect, prin efectul avantajelor furnizate fiinţei vii şi al materialului oferit astfel selecţiei naturale - să determine o complicare uşoară a organului, care va determina, la rându-i, o perfecţionare a funcţiei ei. Astfel, printr-o serie de acţiuni şi reacţii între funcţie şi organ, şi fără intervenţia vreunei cauze extra-mecanice, s-ar explica formarea progresivă a unui ochi tot atât de bine alcătuit ca al nostru.

Chestiunea este, într-adevăr, greu de rezolvat, dacă este situată între funcţie şi organ, cum făcea doctrina finalităţii şi chiar mecanicismul. Căci organul şi funcţia sunt doi termeni eterogeni, care se condiţionează reciproc atât de bine, încât este imposibil a spune *apriori* dacă, în formularea raportului lor e mai bine să începem cu primul, cum vrea mecanicismul, sau cu al doilea, cum cere teza finalităţii. Dar discuţia ar lua o cu totul altă turnură, credem noi, dacă s-ar compara mai întâi între ei doi termeni de aceeaşi natură, un organ cu un organ şi nu un organ cu funcţia sa. De astă dată s-ar putea să ne îndreptăm puţin câte puţin către o soluţie tot mai plauzibilă. Iar şansele de a izbuti ar fi cu atât mai mari cu cât ne-am plasa mai hotărât pe poziţiile ipotezei evoluţioniste.

Să privim acum, alături de ochiul unui vertebrat, pe acela al unei moluşte ca Pecten.

În ambele sunt aceleaşi părţi esenţiale, alcătuite din elemente analoage. Ochiul Pectenului prezintă o retină, o cornee, un cristalin cu structură celulară ca al nostru. Se observă la el până şi inversiunea specială a elementelor retiniene care, în genere, nu

[1] Paul Janet, Les causes finales, Paris, 1876, p. 83.

[2] Ibid., p. 80.

se întâlneşte la retina nevertebratelor. Or, se mai discută, fără îndoială, de originea moluştelor, dar indiferent de opinia acceptată, vom fi de acord că moluştele şi vertebratele s-au rupt de trunchiul comun cu mult înainte de apariția unui ochi atât de complex ca acela al Pectenului. De unde vine atunci analogia de structură?

Să ne adresăm cu această întrebare, pe rând, celor două sisteme opuse, de explicație evoluționistă, ipoteza variațiilor pur accidentale şi a unei variații dirijate sub influența condițiilor externe.

În ce-o priveşte pe prima, se ştie că ea se prezintă astăzi sub două forme destul de diferite.

Darwin vorbise de variații slabe, care s-ar acumula ca efect al selecției naturale. El nu ignoră variațiile bruşte: dar aceste „sporturi", cum le numea el, nu dădeau, după opinia lui, decât monstruozități incapabile de perpetuare, iar geneza speciilor[1] se datorează acumulării de variații insensibile. Aceasta este încă opinia multor naturalişti. Ea tinde totuşi să cedeze locul ideii opuse: o specie nouă s-ar forma dintr-o dată, prin apariția simultană a mai multor caractere noi, destul de diferite de cele vechi. A doua ipoteză, emisă de diferiți autori, mai ales de Batesen într-o carte remarcabilă[2], a căpătat o semnificație profundă şi dobândeşte o mare autoritate, după frumoasele experiențe ale lui Hugo de Vries. Acest botanist, lucrând pe *Oenothera Lamarckiana,* a obținut după câteva generații, un număr de noi specii. Teoria desprinsă de el din aceste experiențe este de cel mai marc interes. Speciile ar trece prin perioade alternative de stabilitate şi de transformare. Când soseşte perioada de „mutabilitate" ele produc forme neaşteptate[3]. Nu ne vom hazarda să ne pronunțăm pentru una sau alta din aceste două ipoteze. Vrem doar să arătăm că, mici sau mări, variațiile invocate sunt incapabile, dacă sunt întâmplătoare, să explice o similitudine de structură precum cea semnalată de noi.

---

[1] Darwin, Origine des especes, trad. Bărbier, Paris, 1887, p. 46.

[2] Batesen, Materials for the study of variation, London, 1894, mai ales p. 567 şi urm. Cf. Scott, Variations and mutations (American Journal of Science, noiembrie, 1894.)

[3] De Vries, Die Mutationstheorie, Leipzig, 1901-1903. Cf. Species and varieties, 1905. Bază experimentală a teoriei lui H. de Vries a fost judecată îngust, dar ideea de mutaţie sau de variaţie bruscă nu a ocupat mai puţin loc în ştiinţă.

Să fim de acord, mai întâi, cu teza darwinistă a variațiilor imperceptibile. Să acceptăm micile diferențe datorate hazardului, care întotdeauna se vor acumula. Nu trebuie uitat că toate părțile unui organism sunt coordonate reciproc. Are puțină importanță că funcția este efectul său cauza organului: un fapt este incontestabil, anume, că organul nu va deveni obiect al selecției decât dacă funcționează. Dezvoltarea şi complicarea structurii fine a retinei este un progres care, în loc să înlesnească vederea, o va tulbura neîndoielnic, dacă centrii vizuali nu se vor dezvolta în acelaşi timp, ca şi diferite păiți ale organismului vizual însuşi. Dacă variațiile sunt întâmplătoare, este prea vădit că nu se pot înțelege între ele ca să se producă concomitent în toate părțile organismului, astfel încât el să continue a-şi îndeplini funcția. Darwin a înțeles aceasta bine şi este unul din motivele pentru care presupune variația ca imperceptibilă[1]. Diferența care se iveşte întâmplător într-un punct al aparatului vizual fiind foarte slabă, nu va stingheri funcționarea organului; şi din acest moment, o asemenea primă variație întâmplătoare poate, oarecum, *aştepta,* ca să se adauge variații complementare şi să ridice vederea la un grad superior de perfecțiune. Fie; însă dacă variația imperceptibilă nu stinghereşte funcționarea ochiului, ea nici nu-i serveşte, încât variațiile complementare nu se produc: dar atunci, cum se vor păstra ele prin efectul selecției? De bine, de rău, se va judeca mica variație ca o piatră de temelie pusă de organism pentru o construcție ulterioară. Această ipoteză, atât de puțin conformă cu principiile lui Darwin, pare greu de evitat când se ia în considerare un organ dezvoltat pe o singură linie mare de evoluție, cum este ochiul vertebratelor şi cel al moluştelor.

Într-adevăr, cum să presupui că aceleaşi nenumărate mici variații s-au produs în aceeaşi ordine pe ambele linii de evoluție independente, dacă ele erau pur întâmplătoare? Şi cum s-au păstrat ele prin selecție şi acumulare în ambele părți, aceleaşi în aceeaşi ordine, când nici una dintre ele, în parte, nu erau de nici o folosință?

Să trecem la ipoteza variațiilor bruşte şi să vedem dacă că va rezolva problema. Ea atenuează, fară îndoială, dificultatea într-o privință. În schimb, o agravează mult în alta. Dacă ochiul moluştelor s-a format printr-un număr relativ mic de salturi bruşte, precum cel al vertebratelor, mi-e mai puțin greu să înțeleg

[1] Darwin, Origine des especes, trad. Barbier, p. 198.

similitudinea celor două organe, decât dacă el s-ar fi compus dintr-un număr imens de asemănări infinitezimale succesiv dobândite: în ambele cazuri operează întâmplarea, dar nu i se cere, în al doilea, miracolul pe care l-ar fi avut de săvârşit în primul. Nu numai că se restrânge numărul de asemănări pe care îl au de adunat, dar înțeleg mai bine că fiecare dintre ele s-a conservat pentru a se adăuga celorlalte, căci variația elementară este destul de importantă, de astă dată, pentru a asigura un avantaj ființei vii şi a consimți să fie antrenată în jocul selecției. Dar atunci se pune o altă problemă, nu mai puțin dificilă: cum, modificându-se pe neaşteptate toate componentele aparatului vizual, rămân atât de bine coordonate între ele, încât ochiul continuă a-şi exercita funcția? Căci variația izolată a unei părți va face vederea cu neputință, dacă nu este infinitezimală. De aceea toate părțile ar trebui să se schimbe dintr-o dată şi fiecare să le consulte pe celelalte. Eu vreau nici mai mult nici mai puțin decât ca o mulțime de variații neconcordante să apară la indivizi mai puțin norocoşi, pe care selecția naturală să-i elimine şi să supraviețuiască numai combinația viabilă, în stare să păstreze şi să îmbunătățească vederea. Mai trebuie ca această combinație să se producă. Şi presupunând că întâmplarea a acordat această favoare o dată, cum să admit că a repetat-o în decursul istoriei unei specii în aşa fel, încât să provoace subit, de fiecare dată, noi complicații, minunat reglate reciproc, situate în continuarea complicațiilor anterioare? Mai ales, cum să presupun că, printr-o serie de simple „accidente", aceste variații bruşte au fost mereu aceleaşi, în aceeaşi ordine, implicând de fiecare dată un acord perfect al elementelor tot mai numeroase şi mai complexe, de-a lungul a două linii de evoluție independente?

E adevărat, se va invoca legea corelației, la care făcea apel Darwin însuşi[1]. Se va afirma că o schimbare nu este localizată într-un singur punct al organismului, că are repercusiuni necesare asupra altor puncte. Exemplele citate de Darwin au devenit clasice: pisicile albe cu ochi albaştri sunt în general surde, câinii lipsiți de păr au dentiția imperfectă etc. Fie, pe noi nu ne interesează acum cuvântul „corelație". Una este un ansamblu de schimbări *solidare,* altceva un sistem de schimbări *complementare,* ceea ce înseamnă coordonate între ele, de natură Să mențină şi chiar să perfecționeze funcționarea unui organ în

[1] Origine des especes, p. 11 şi 12.

condiții mai complicate. Din faptul că o anomalie a învelişului păros se însoţeşte de o anomalie a dentiției, nu rezultă că e nevoie de un principiu explicativ special: părul şi dinții sunt formațiuni similare[1], şi aceeaşi alterare chimică a germenului care împiedică formarea părului, trebuie să o tulbure şi pe a dinților. Este probabil că din aceleaşi cauze trebuie să atribuim surditatea pisicilor albe, ochilor albaştri. În aceste exemple schimbările „corelative" nu sunt decât schimbări solidare (fără a mai conta că sunt în realitate *leziuni,* diminuări sau suprimări a ceva şi nu adăugiri, ceea ce este cu totul altceva). Dar când ni se vorbeşte de schimbări „corelative" survenite brusc în diverse părți ale ochiului, cuvântul este luat într-un sens cu totul nou: de astă dată e vorba de un ansamblu de schimbări nu numai simultane, nu numai legate între ele printr-o comunitate de origine, ci şi coordonate de asemenea manieră, încât organul continuă să îndeplinească aceeaşi funcție simplă şi chiar s-o îndeplinească mai bine. Că o modificare a cauzei ce influențează formarea retinei acționează în acelaşi timp şi asupra celei a corneei, a irisului, a cristalinului, a centrilor vizuali etc, sunt de acord; la nevoie admit şi că acestea sunt formațiuni în alt mod eterogene, decât sunt pârul şi dinții. Însă, în ipoteza variației bruşte, nu pot admite că toate aceste variații simultane se fac în sensul perfecționării sau numai al menținerii vederii, cel puțin atâta timp cât nu se invocă intervenția unui principiu misterios, al cărui rol ar fi de a veghea la interesele funcției: dar aceasta ar însemna renunțarea la ideea unei variații „accidentale". În realitate, aceste două sensuri ale cuvântului „corelație" se interferează adesea în mintea biologului, ca şi sensul noțiunii de „adaptare". Iar confundarea lor este aproape legitimă în botanică, mai exact acolo unde teoria formării speciilor prin variații bruşte se sprijină pe cea mai solidă bază experimentală. La vegetale, într-adevăr, funcția este departe de a se corela cu forma la fel de strâns ca la animal. Diferențe morfologice profunde, cum ar fi o schimbare în forma frunzelor, nu au o influență apreciabilă asupra exercitării funcției şi, ca urmare, nu pretind un sistem de schimbări complementare, pentru că planta să rămână viabilă. Dar la animal nu este la fel, mai ales dacă se ia în considerare un organ ca ochiul, cu o structură foarte complexă şi o funcție foarte

[1] Asupra acestei omologii a părului şi dinţilor, vezi Brandt, Ueben, eine mutmassliche Homologie der Haare und Zahne (Biol. Centralblatt, vol. XVIII, 1898), îndeosebi pag. 262 şi urm.

delicată. Aici s-ar încerca în zadar identificarea ansamblului de variații doar solidare şi a variațiilor care sunt, în plus, complementare. Cele două sensuri ale cuvântului „corelație" trebuie să fie separate cu grijă: s-ar comite un adevărat paralogism adoptând unul dintre ele în premisele raționamentului şi altul în concluzii. Este totuşi ceea ce se face când se invocă principiul corelației în explicațiile de amănunt, pentru a da seamă de variațiile complementare, şi când se vorbeşte apoi de corelație în general, ca şi cum n-ar fi decât un ansamblu oarecare de variații provocate de o variație oarecare a germenului. Se începe prin folosirea ideii de corelație în ştiința curentă, cum ar putea face un avocat al finalității; se spune că aceasta este doar o modalitate comodă de exprimare, că va fi corectată şi se va reveni la mecanicismul pur când se va explica natura principiilor şi se va trece de la ştiință la filosofic. Atunci se revine la mecanicism, într-adevăr; dar cu condiția de a folosi cuvântul „corelație" într-un sens nou, de astă dată nepotrivit explicațiilor de amănunt.

În rezumat, dacă variațiile accidentale ce determină evoluția sunt variații imperceptibile, va trebui apelat la un geniu bun - geniul speciei viitoare - pentru a conserva şi acumula aceste variații, căci nu selecția este cea care le va pune în valoare. Dacă, pe de altă parte, variațiile sunt bruşte, vechea funcție nu va continua să se exercite, sau o funcție nouă nu le va înlocui decât dacă toate schimbările survenite împreună se completează în vederea efectuării aceluiaşi act: va trebui apelat din nou la geniul cel bun, de astă dată pentru a *obține convergența* schimbărilor simultane, pentru a asigura *continuitatea de direcție* a variațiilor succesive. Nici într-un caz nici în celălalt, dezvoltarea paralelă a structurilor complexe, identice pe linii de evoluție independente, nu vor putea să se explice prin simpla acumulare de variații accidentale. Ajungem deci la a doua din cele două ipoteze pe care trebuie să le examinăm. Să presupunem că variațiile se datoresc nu unor cauze accidentale şi interne, ci influenței directe a condițiilor externe. Cum s-ar putea explica în această ipoteză similitudinea de structură a ochiului în serii independente din punct de vedere filogenetic?

Dacă moluştele şi vertebratele au evoluat separat, şi unele şi altele au rămas expuse la influența luminii. Iar lumina este o cauză fizică generatoare de anumite efecte.

Acționând continuu, ea a putut să producă o variație continuă într-o direcție constantă. Fără îndoială, este improbabil că ochiul

vertebratelor şi cel al moluştelor s-au format prin variații datorate simplei întâmplări. Admițând că lumina intervine atunci ca instrument de selecție, pentru a nu lăsa să se păstreze decât variațiile utile, nu există nici o şansă ca jocul întâmplării, chiar astfel supravegheat din afară, să ajungă în ambele cazuri, la aceeaşi alăturare de elemente coordonate similar. Dar nu ar mai fi la fel, în ipoteza în care lumina ar acționa direct asupra materiei organizate pentru a-i modifica structura şi a o adapta, într-o măsură, propriei sale forme. Similitudinea celor două efecte s-ar explica, de data aceasta doar prin identitatea cauzei. Ochiul tot mai complex ar fi ceva ca o amprentă tot mai puternică a luminii asupra unei materii care, fiind organizată, posedă o aptitudine *sui-generis* pentru receptarea ei.

Dar se poate compara o structură organică cu o amprentă? Noi am semnalat de acum ambiguitatea termenului „adaptare". Una este complicarea gradată a unei forme care se întipăreşte tot mai bine în matricea condițiilor exterioare, şi cu totul altă structură tot mai complexă a unui instrument care obține un folos din ce în ce mai mare. În primul caz materia se mărgineşte la a înregistra o amprentă, pe când în al doilea ea reacționează activ, rezolvă o problemă. Din aceste două înțelesuri ale cuvântului, evident că al doilea se foloseşte când spunem că ochiul s-a adaptat tot mai bine la influența luminii. Dar se trece mai mult sau mai puțin inconştient de la al doilea sens la primul şi o biologie pur mecanicistă se va strădui să aducă la coincidență ansamblul adaptării pasive a unei materii neînsuflețite, care suferă influența mediului, şi adaptarea activă a unui organism care obține din această influență un folos corespunzător. De altfel, noi recunoaştem că natura însăşi pare să ne invite spiritul la confundarea celor două genuri de adaptare, căci ea începe de obicei printr-o adaptare pasivă, acolo unde trebuie să construiască mai târziu un mecanism ce va reacționa activ. Astfel, în cazul care ne preocupă, este incontestabil că primul rudiment de ochi se află în pata pigmentară a organismelor inferioare: această pată a putut fi produsă fizic prin însăşi acțiunea luminii şi se observă o mulțime de intermediari între simplă pată de pigment şi un ochi complicat ca al vertebratelor. Dar din faptul că se trece treptat de la un lucru la altul, nu rezultă că cele două lucruri sunt de aceeaşi natură. Din faptul că un orator apelează mai întâi la pasiunile auditoriului său, pentru a ajunge apoi să le domine, nu vom conchide că *a urma* este acelaşi lucru cu *a dirija.*

Or, materia vie pare a nu avea un alt mijloc de a folosi condițiile de mediu, decât să se adapteze mai întâi pasiv: acolo unde trebuie să apuce în direcția unei mişcări, începe prin a o adopta. Viața procedează prin insinuare. În zadar vom enumera toți intermediarii dintre o pată pigmentară şi un ochi; prin această distanța dintre ei nu va fi mai mică decât între o fotografie şi un aparat de fotografiat. Fotografia s-a înclinat neîndoielnic, puțin câte puțin, înspre un aparat de fotografiat; dar oare numai lumina, forța fizică a putut provoca această înclinare şi transformă o impresie lăsată de ea într-o maşină capabilă de a o folosi?

Se va afirma că nu suntem îndreptățiți să aducem în discuție considerente de utilitate, că ochiul nu este făcut pentru a vedea, ci vedem pentru că avem ochi, că organul este ceea ce este şi că „utilitatea" este un cuvânt prin care desemnăm efectele funcționale ale structurii. Dar când spun că ochiul „trage foloase" de la lumină nu înțeleg doar că ochiul este capabil de a vedea; fac aluzie la raporturile foarte precise dintre acest organ şi aparatul de locomoție. Retina vertebratelor se prelungeşte printr-un nerv optic, ce se continuă, la rându-i, prin centri cerebrali legați de mecanisme motorii. Ochiul nostru trage foloase de la lumină, prin aceea că ne permite să folosim prin mişcări de reacție obiectele pe care le vedem că avantajoase, să le evităm pe cele văzute ca dăunătoare. Or, nu va fi greu de arătat că, dacă lumina a produs fizic o pată de pigment, ea poate determina, de asemenea fizic, mişcările anumitor organisme: infuzorii ciliați, de pildă, reacționează la lumină. Nimeni nu va susține totuşi că influența luminii cauzează fizic formarea unui sistem nervos, a unui sistem muscular, a unui sistem osos, care sunt în continuitate cu aparatul vederii la vertebrate. La drept vorbind, încă de când se susține formarea treptată a ochiului este pe deplin întemeiată corelarea ochiului cu ceea ce îi este inseparabil, făcând să intervină cu totul altceva decât acțiunea directă a luminii. Se atribuie implicit materiei organizate o anumită însuşire *sui-generis,* misterioasa putere de a întocmi maşini foarte complicate pentru a trage foloase din simpla excitație a cărei influență o suferă.

Dar este tocmai ceea ce se pretinde că s-ar petrece. Se vrea ca fizică şi chimia să ofere cheia pentru orice. În această privință lucrarea capitală a lui Eimer este instructivă. Se ştie ce efort a făcut acest biolog pentru a demonstra că transformarea se produce ca efect al unei influențe continue a externului asupra

internului, într-un sens bine definit şi nu, aşa cum voia Darwin, prin variații întâmplătoare. Teza lui se sprijină pe observații de cel mai mare interes, al căror punct de plecare a fost studiul drumului urmat de variația colorării tegumentului la anumite şopârle. Pe de altă parte, experiențele de acum vechi, ale lui Dorfmeister, arată că aceeaşi crisalidă, după cum este supusă la frig sau la căldură, dă naştere la fluturi destul de diferiți, care fuseseră considerați mult timp ca speciile independente *Vanessa levana* şi *Vanessa prorosa:* o temperatură intermediară produce o formă intermediară. S-ar putea raporta la aceste fapte importantele transformări care se observă la un crustaceu, *Artemis salina,* când creşte sau se diminuează salinitatea apei în care trăieşte[1]. În aceste diverse experiențe agentul extern pare a se comporta ca o cauză a transformării. Dar în ce sens să înțelegem cuvântul cauză? Fără a întreprinde o analiză exhaustivă a ideii de cauzalitate, vom observa doar că de obicei se confundă trei sensuri ale acestui termen, care sunt cu totul diferite. O cauză poate acționa prin *impuls,* prin *declanşare* sau prin *derulare.* La biliard, bilă care e lansată împotriva altei bile determină mişcarea prin *impuls.* Scânteia care provoacă explozia prafului de puşcă acționează prin *declanşare.* Destinderea treptată a arcului care face să se învârtă fonograful *derulează* melodia înscrisă pe un cilindru: dacă voi considera melodia care se cântă ca un efect, iar destinderea arcului drept cauză, voi spune că aici cauza acționează prin derulare. Ceea ce distinge aceste trei cazuri este solidaritatea mai mare sau mai mică între cauză şi efect. În primul caz cantitatea şi calitatea efectului variază cu cantitatea şi calitatea cauzei. În al doilea caz, nici calitatea nici cantitatea efectului nu variază cu cantitatea şi calitatea cauzei: efectul este invariabil. În acest al treilea caz cantitatea efectului depinde de cantitatea cauzei, dar cauză nu influențează calitatea efectului: pe cât de mult se va învârti cilindrul prin acțiunea arcului, pe atât de lungă va fi porțiunea pe care o voi asculta din melodie, dar natura melodiei ascultate, sau porțiunea pe care o ascult, nu depinde de acțiunea arcului, în realitate, numai în cazul dintâi cauza *explică* efectul; în celelalte două efectul este mai mult sau mai puțin dat dinainte şi

[1] Din ultimele observaţii pare a rezulta că transformarea Artemiei este un fenomen mai complex decât s-a crezut la început. Vezi asupra acestui subiect Samter şi Heymons, Die Variation bei Artemia salinar (Anhang zu den Abhandlungen der K. Preussischen Akad. Der Wisseschaften, 1902).

antecedentul invocat este - în grade diferite, e drept - mai curînd prilejul decât cauza. Or, cuvântul cauză este luat în primul sens, când se spune că salinitatea apei este cauza transformărilor Artemiei, sau că temperatura determină culoarea şi desenele de pe aripile crisalidei în curs de a deveni fluture? Evident, nu: cauzalitatea are aici un înțeles intermediar între acela de derulare şi declanşare. De altminteri, tocmai astfel o înțelege Eimer însuşi, când vorbeşte despre caracterul caleidoscopic al variației[1], sau când spune că variația materiei organizate se produce într-un sens definit, după cum în direcții definite cristalizează materia anorganică[2]. La nevoie putem fi de acord că e vorba de un proces fizico-chimic, când avem în vedere schimbările în pigmentarea pielii. Dar dacă se extinde acest mod de explicație la cazul formării gradate a ochiului de vertebrate, spre exemplu, va trebui presupus că fizico-chimia organismului este aici de aşa fel, încât influența luminii a determinat-o să construiască o serie progresivă de aparate vizuale extrem de complexe, şi totuşi capabile să vadă şi încă din ce în ce mai bine[3]. Ce să spună mai mult, pentru a caracteriza această fizico-chimie cu totul specială, partizanul cel mai hotărât al doctrinei finalității? Iar poziția unei filosofii mecaniciste nu va deveni şi mai dificilă, când i se va arăta că oul unei moluşte nu poate avea aceeaşi compoziție chimică cu acela al unui vertebrat, că substanța organică ce a evoluat spre cea dintâi dintre forme n-a mai putut fi chimic identică cu aceea care s-a îndreptat în cealaltă direcție, că totuşi, sub influența luminii s-a format în ambele cazuri acelaşi organ?

Cu cât vom reflecta mai mult, cu atât vom vedea mai bine că producerea aceluiaşi efect prin două acumulări diverse ale unui număr enorm de mici cauze este contrară principiilor invocate de filosofia mecanicistă. Noi am concentrat discuția asupra unui exemplu extras din filogeneză. Dar ontogeneza nu ne-ar fi furnizat fapte mai puțin doveditoare. În fiecare clipă, sub ochii noştri, natura ajunge la rezultate identice, pentru specii uneori vecine, prin procese embriogenetice total diferite. Observațiile de

[1] Eimer, Orthogenesis der Schmetterlinge, Leipzig, 1897, p. 24. Cf. Die Entstsehung der Arten, p. 53.

[2] Eimer, Die Entstehung der Arten, lena, 1888, p. 25.

[3] Eimer, Ibid., p. 165 şi urm.

„heteroblastie" s-au înmulțit în ultimii ani[1] şi a trebuit să se renunțe la teoria aproape clasică a specificității foițelor embrionare. Pentru a ne menține la comparația noastră între ochiul vertebratelor şi cel al moluştelor, vom observa că retina vertebratelor este produsă de o expansiune care emite mugurele creierului la embrion. Este un adevărat centru nervos care merge spre periferie. Dimpotrivă, la moluşte retina derivă direct din ectoderm, nu indirect prin intermediul encefalului embrionar. Sunt deci procese evolutive diferite care, la om şi la scoica Pecten ajung la dezvoltarea aceleiaşi reține. Dar fără a merge chiar până la compararea a două organisme atât de îndepărtate, vom ajunge la o concluzie identică studiind, la unul şi acelaşi organism, anumite fenomene de regenerare foarte curioase. Dacă se extirpă cristalinul unui Triton se constată că el se regenerează prin iris[2]. Or, cristalinul primitiv s-a constituit pe seama ectodermului, în timp ce irisul este de origine mezodermică. Mai mult: dacă la *Salamandra maculată* se prelevează cristalinul păstrând irisul, regenerarea cristalinului se face prin partea superioară a irisului; dar dacă se suprimă partea superioară a irisului regenerarea se inițiază în pătura internă sau retiniana a regiunii rămase[3]. Astfel părți diferit aşezate, diferit constituite, îndeplinind în condiții normale funcții diferite, sunt capabile să efectueze aceleaşi înlocuiri şi să elaboreze, când trebuie, aceleaşi piese ale maşinii. Întâlnim aici acelaşi efect obținut prin combinații diferite de cauze.

De voie de nevoie, va trebui să facem apel la un principiu de orientare intern pentru a obține această convergență de efecte. Posibilitatea unei asemenea convergențe nu apare nici în teza darwinistă şi mai ales neodarwinistă a variațiilor întâmplătoare imperceptibile, nici în ipoteza variațiilor accidentale bruşte, nici chiar în teoria care atribuie direcții definite evoluției diverselor organe printr-un fel de compunere mecanică între forțele externe şi interne. Ajungem deci la singura dintre formele actuale de evoluționism, despre care ne mai rămâne să vorbim,

---

[1] Salensky, Heteroblastie (Proc. Of the fourth internaţional Congres of Zoology, London, 1899, p. 111-118). Salensky a creat acest cuvânt pentru a desemna cazurile în care se formează, în aceleaşi puncte, la animale înrudite, organe echivalente a căror origine embriologică este diferită.

[2] Wolff, Die Regeneration cler Urodelenlinse (Arch. F. Entwickelungsmechanik, I, 1895, p. 380 şi urm.).

[3] Fischel, Ueber die Regenerationen cler Linse (Anat. Anzeiger, XIV, 1898, p. 373-380).

neolamarckismul.

Se ştie că Lamarck atribuie fiinţelor vii însuşirea de a varia ca urmare a folosirii şi nefolosirii organelor, şi de a transmite urmaşilor variaţiile astfel dobândite. Unei doctrine de acest gen i se alătură astăzi un anumit număr de biologi. Variaţia care ajunge să producă o specie nouă nu ar fi o variaţie întâmplătoare, proprie germenului însuşi. Ea n-ar mai fi reglată de un determinism general, care să dezvolte caractere determinate, independent de orice grijă pentru utilitate. Variaţia s-ar naşte din chiar efortul fiinţei vii pentru adaptarea la condiţiile de trai. Acest efort ar putea, de altfel, să nu fie decât exerciţiul mecanic al anumitor organe, provocat mecanic de presiunea circumstanţelor exterioare. Dar el ar putea de asemenea să implice conştiinţa şi voinţa şi tocmai în acest sens pare să-1 înţeleagă unul dintre reprezentanţii cei mai străluciţi ai doctrinei, naturalistul american Cope[1]. Neolamarckismul este deci, dintre toate formele actuale de evoluţionism, singurul capabil să admită un principiu intern şi psihologic de dezvoltare, deşi nu-l invocă neapărat. Şi este de asemenea singurul evoluţionism ce pare să-şi dea seama de formarea organelor complexe, identice pe linii independente de dezvoltare. El concepe că acelaşi efort de valorificare a aceloraşi circumstanţe duce la acelaşi rezultat, mai ales dacă problema pusă de circumstanţele externe este din cele care nu admit decât o soluţie. Rămâne de ştiut dacă termenul „efort" nu trebuie luat într-un înţeles mai profund, mai psihologic, deşi nici un neolamarckist nu presupune aceasta, într-adevăr, una este o simplă variaţie de talie şi altceva o schimbare de formă. Nimeni nu va contesta faptul că un organ se poate întări şi creşte prin exerciţiu. Dar este o mare distanţă de la aceasta şi până la dezvoltarea progresivă a unui ochi, precum cel al moluştelor şi vertebratelor. Dacă acest efect se atribuie prelungirii de influenţă a luminii, recepţionată pasiv, ne reîntoarcem la teza pe care am criticat-o. Dacă, dimpotrivă, se invocă o activitate internă, atunci c vorba despre altceva decât numim îndeobşte efort, căci niciodată efortul n-a produs în faţa noastră nici cea mai neînsemnată complicare a unui organ, şi totuşi a trebuit un număr enorm de asemenea complicaţii, admirabil coordonate reciproc, pentru a trece de la pata pigmentară a infuzorului la ochiul vertebratului. Să admitem totuşi această concepţie a

[1] Cope, The origin of the fittest, 1887; The primary factors of evolution, 1896.

procesului evolutiv pentru animale: cum o vom extinde la lumea plantelor? Aici variațiile de formă nu par să implice şi nici să antreneze întotdeauna schimbări funcționale iar când cauza variației este de ordin psihologic este greu de a o mai numi efort, cel puțin de a lărgi prea mult sensul cuvântului. Adevărul este că trebuie căutat sub efortul însuşi o cauză mai adâncă.

Credem că faptul e necesar, mai ales dacă se doreşte găsirea unei cauze a variațiilor constant ereditare. Nu vom intra în amănuntele controverselor referitoare la transmisibilitatea caracterelor dobândite; şi mai puțin am vrea să ne pronunțăm prea categoric într-o chestiune care nu este de competența noastră. Nu putem totuşi s-o neglijăm complet. Nicăieri nu se vede mai bine imposibilitatea, pentru filosofi, de a se menține astăzi în generalități vagi, asupra acestei probleme, şi este la fel de clară obligația lor de a-i urmări pe savanți în detaliile experiențelor, de a discuta cu ei rezultatele. Dacă Spencer ar fi început prin a-şi pune problema eredității caracterelor dobândite, evoluționismul său ar fi luat neîndoielnic o cu totul altă formă. Dacă (aşa cum ni se pare probabil) un obicei căpătat de individ nu se transmite descendenților decât în cazuri cu totul excepționale, toată psihologia lui Spencer ar trebui refăcută, iar o bună parte a filosofiei sale s-ar prăbuşi. Să spunem deci cum ni se pare că se pune problema şi în ce sens am putea căuta s-o rezolvăm.

După ce a fost afirmată ca o dogmă, transmisibilitatea caracterelor dobândite a fost negată nu mai puțin dogmatic, pentru motive extrase *apriori* din presupusa natură a celulelor germinale. Se ştie cum a ajuns Weimann, prin ipoteza proprie a continuității plasmei germinative, să considere celulele germinative - ovulele şi spermatozoizii - ca aproape independente de celule somatice. Plecând de la ele s-a pretins, şi mulți încă mai pretind, că transmiterea ereditară a unui caracter dobândit ar fi de neconceput.

Dar dacă, din întâmplare, experiența ar arăta că asemenea caractere dobândite sunt transmisibile; ea ar dovedi prin aceasta că plasma germinativă nu este atât de independentă de mediul somatic, pe cât se spune, iar transmisibilitatea caracterelor dobândite ar deveni *ipso facto* de conceput: ceea ce înseamnă că conceptibilitatea şi inconceptibilitatea n-au nimic de-a face.cu chestiunea, fiind numai de domeniul experienței. Dar tocmai aici începe dificultatea. Caracterele dobândite, de care e vorba, sunt cel mai adesea obiceiuri sau efecte ale lor şi se întâmplă rar ca la

baza unui obicei contractat să nu existe o aptitudine naturală. Încât ne putem întreba mereu dacă s-a transmis individului obiceiul dobândit, prin *soma* sau nu este vorba mai curînd de o aptitudine naturală, anterioară obiceiului căpătat: această aptitudine ar fi rămas inerentă *germenelui* pe care individul îl poartă în el, aşa cum era ea inerentă încă individului şi deci germenelui său. Astfel, nimic nu dovedeşte orbirea cârtitei pentru că a căpătat obiceiul de a trăi sub pământ: poate pentru că ochii ei erau pe cale de a se atrofia, a trebuit să se condamne la viața subterană[1]", în acest caz tendința pierderii vederii s-ar fi transmis din germen în germen, fără ca să fi existat ceva de dobândit sau de pierdut prin soma cârtiței. Din faptul că fiul unui armurier a devenit, mult mai repede decât tatăl său, un excelent țintaş, nu se poate conchide că obiceiul părintelui s-a transmis copilului, căci anumite predispoziții naturale, pe cale de a creşte, au putut trece de la germenul producător al tatălui la germenul producător al fiului, mărindu-se pe parcurs datorită elanului primitiv şi asigurând fiului o suplețe mai mare decât a tatălui, fără a fi interesat de ceea ce făcea acesta. La fel, pentru multe exemple culese din domesticirea progresivă a animalelor: este greu de ştiut dacă se transmite obiceiul căpătat, sau mai curînd o tendință naturală, şi anume, chiar aceea care a decis alegerea pentru domesticire a cutărei sau cutărei specii, ori a unor reprezentanți ai ei. La drept vorbind, când se elimină toate cazurile îndoielnice, toate faptele apte de mai multe interpretări, nu mai rămân, ca exemple sigure de particularități dobândite şi transmise, decât faimoasele experiențe ale lui Brown-Sequard, repetate şi confirmate de diverşi fiziologi[2]. Secționând, la cobai, măduva spinală sau nervul sciatic, Brown-Sequard determina o stare epileptică transmisibilă descendenților. Leziuni ale aceluiaşi nerv sciatic, ale corpului restiform etc, provoacă la cobai tulburări variate, pe care progenitura sa le putea moşteni, uneori sub o formă destul de diferită: exoftalmie, pierderea degetelor de la picioare etc. Dar nu s-a demonstrat că, în aceste cazuri diverse de transmitere ereditară, a existat o influență veritabilă a somei animalului asupra germenelui său. Încă Weismann obiecta că

[1]Cuenot, La nouvelle theorie transformiste (Revue generale des sciences, 1894). Cf. Morgan, Evolution and adaptation, London, 1903, p. 357.

[2] Brown-Sequard, Nouvelles recherches sur l'epilepsie due a certaines lesions de la moelle epiniere et des nerfs rachidiens (Arch. de physiologie, vol. II, 1869, p. 211, 422 şi 497).

operația lui Brown-Sequard ar fi putut introduce în corpul cobaiului anumiți microbi speciali, care să-şi găsească mediul nutritiv în țesuturile nervoase, şi care să transmită maladia pătrunzând în elementele sexuale[1]". Această obiecție a fost îndepărtată de însuşi Brown-Sequard[2]; dar s-ar putea face alta mai plauzibilă. Rezultă, într-adevăr, din experiențele lui Voisin şi Peron că accesele de epilepsie sunt urmate de eliminarea unui corp toxic, capabil să producă la animale, prin injecție, accidente convulsive[3]. Poate că tulburările trofice, urmând după leziunile nervoase pe care Brown-Sequard le provoca, se manifestau exact prin formarea acestei otrăvi. În acest caz toxina ar trece de la cobai la spermatozoidul sau la ovulul respectiv, determinând în dezvoltarea embrionului o tulburare generală, care ar putea totuşi să nu aibă efecte vizibile decât asupra cutărui sau cutărui punct special al organismului evoluat. Lucrurile s-ar petrece aici ca în experiențele lui Charrin, Delamare şi Moussu. Cobai în gestație, cărora li s-a vătămat ficatul sau rinichiul, transmiteau această leziune progeniturii lor numai pentru că deteriorarea organului matern generase „citoxine" specifice, care acționau asupra organului omolog al foetusului[4]. Este adevărat că în aceste experiențe, ca de altfel într-o observație anterioară a aceloraşi fiziologi[5], foetusul format este influențat de toxine.

Dar alte cercetări ale lui Charrin au izbutit să arate că acelaşi efect poate fi produs, printr-un mecanism analog, şi asupra spermatozoidului şi ovulelor[6].

Deci, ereditatea unei particularități dobândite s-ar putea explica, în experiențele lui Brown-Sequard, printr-o intoxicare a

---

[1] Weismann, Aufsatze uber Vererbung, lena, 1892, p. 376-378, şi de asemenea, Vortage uber Descendenztheorie, Iena, 1902, t. II, p. 76.

[2] Brown-Sequard, Heredite d'une affection due a une căuşe accidentelle (Arch. de physiologie, 1892, p. 686 şi urm.

[3] Voisin et Peron, Recherches sur toxicite urinaire chez Ies epileptiques (Archives de neurologie, vol. XXIV, 1893). Cf. lucrarea lui Voisin, L'epilepsie, Paris, 1897, p. 123-125.

[4] Charrin, Delamare et Moussu, Transmission experimentale aux descendants de lesions developpees chez leş ascendants (C.R. de l'Ac. Des sciences, vol. CXXXV, 1902, p. 191). Cf. Morgan, Evolution and adaptation, p. 257, şi Delage, L 'Heredite, ediţia a 2-a, p. 388.

[5] Charrin et Delamare, Heredite cellulaire (C.R. de l'Ac. Des sciences, vol. CXXXIII, 1901, p. 69-71).

[6] Charrin, L 'heredite pathologique (Revue generale des sciences, vol. 5, janvier 1896).

germenului. Leziunea, oricât pare de bine localizată, s-ar transmite prin acelaşi proces ca țara alcoolică, de pildă. Dar, oare, n-ar putea fi la fel pentru orice particularitate dobândită, care devine ereditară?

Există, într-adevăr, un punct asupra căruia cad de acord cei ce afirmă şi cei care neagă transmisibilitatea caracterelor

Dobândite: acela că anumite influențe, precum a alcoolului, se pot exercita deopotrivă asupra ființei vii *şi* asupra plasmei sale germinative. Într-un asemenea caz e vorba de ereditatea unei tare şi totul se petrece *ca şi cum* soma părintelui ar fi funcționat asupra germenului său, deşi în realitate germenul şi soma au suferit, ambii, influența aceleiaşi cauze. Totuşi, să admitem că soma poate influența germenul, cum se crede când se consideră caracterele dobândite ca transmisibile. Ipoteza cea mai firească nu este presupunerea că lucrurile se vor petrece în al doilea caz ca în primul, şi că efectul direct al influenței somatice va fi o alterare *generală* a plasmei germinative? Dacă ar fi aşa, ar fi o excepție, un accident, ca modificarea descendentului să fie la fel cu a părintelui. Va fi ca în ereditatea tarei alcoolice: aceasta trece neîndoielnic de la tată la copil, dar ea poate îmbrăca la fiecare dintre copii o formă diferită, şi la nici unul dintre ei să nu semene cu ceea ce era la tată. Să numim C schimbarea produsă în plasmă, C putând, de altfel, să fie pozitiv sau negativ, adică să reprezinte câştigul sau pierderea anumitor substanțe. Efectul nu va reproduce exact cauza lui, modificarea germenului provocată de o anumită modificare a unei anume părți a somei nu va determina aceeaşi modificare a aceleiaşi părți a noului organism pe cale de formare, decât dacă toate celelalte părți născânde ale acestuia se bucură, față de C, de un fel de imunitate: aceeaşi parte va fi atunci modificată în noul organism, pentru că formarea acestei părți se va dovedi singura cale sensibilă la noua influență: ea va putea să fie modificată într-un cu totul alt sens decât partea corespunzătoare a organismului generator.

Noi am propune deci introducerea unei distincții între ereditatea *de abatere* şi cea *de caracter.* Un individ care dobândeşte un caracter nou se *abate* prin aceasta de la forma pe care o avea şi pe care ar fi reprodus-o, dezvoltând-o, germenii sau mai adesea semi-germenii pe care îi deține. Dacă această modificare nu antrenează producerea de substanțe capabile să modifice germenul, sau o alterare generală a nutriției în stare să-1 priveze de anumite elemente, ea nu va avea nici un efect asupra descendenței individului. Este tocmai ceea ce se întâmpla, tară

îndoială, cel mai adesea. Dacă, dimpotrivă, are un oarecare efect, se întâmpla probabil prin mijlocirea unei schimbări chimice pe care o va fi determinat în plasma germinativă: această schimbare chimică va putea, în mod excepțional, să readucă modificarea originală în organismul pe care germenul îl va dezvolta, dar există tot atâtea, ba chiar şi mai multe şanse ca să facă altceva, în acest din urmă caz organismul generat se va abate poate de la tipul normal, la fel cu organismul generator, dar se va îndepărta de el *diferit.* El va moşteni abaterea şi nu caracterul. În general, deci, obiceiurile căpătate de un individ nu au probabil nici o repercusiune asupra descendenței sale; iar când au, modificarea produsă la descendenți poate să nu aibă nici o asemănare vizibilă cu modificarea originală. Cel puțin asta este ipoteza care ni se pare cea mai verosimilă. În orice caz, până la proba contrară, dacă nu se vor face experiențele decisive cerute de un biolog eminent[1], trebuie să ținem seama de actualele rezultate ale observației. Or, luând în considerare situația optimă pentru teza transmisibilității caracterelor dobândite - presupunând că pretinsul caracter dobândit nu este, în majoritatea cazurilor, dezvoltarea mai mult sau mai puțin tardivă a unui caracter înnăscut - faptele ne arată că transmiterea ereditară este excepția şi nu regula. Cum să aştepți de la ea să dezvolte un organ ca ochiul? Când ne gândim la numărul enorm de variații, dirijate în acelaşi sens, pe care trebuie să le presupunem că acumulate unele lângă altele pentru a trece de la pata pigmentară a infuzorului la ochiul moluştei şi vertebratului, ne întrebăm cum ereditatea pe care o observăm ar fi putut determina vreodată această îngrămădire de diferențe, admițând că eforturi individuale le-au putut produce pe fiecare în parte. De aceea neolamarckismul, ca şi alte forme de evoluționism, nu ne pare capabil să rezolve problema.

Supunând diversele forme actuale de evoluționism unei verificări comune, arătând că toate se izbesc de aceeaşi dificultate invincibilă, nu avem deloc intenția să le trimitem la coş.

Fiecare dintre ele, întemeiată pe un număr însemnat de fapte, trebuie să fie adevărată în felul ei. Fiecare trebuie să corespundă unui anumit punct de vedere asupra procesului de evoluție. De altfel, poate că trebuie ca o teorie să se mențină exclusiv la un punct de vedere particular, pentru a rămâne ştiințifică, adică

---

[1]Giard, Controverses transformistes, Paris, 1904, p. 147.

pentru a da cercetărilor de detaliu o direcție precisă. Dar realitatea asupra căreia fiecare din aceste teorii arc o viziune parțială, trebuie să le depăşească pe toate. Şi această realitate este obiectul specific al filosofiei, care nu este constrânsa la precizia ştiinței, pentru că nu urmăreşte nici o aplicație. Să arătăm deci, în câteva cuvinte, ceea ce fiecare din cele trei mari forme actuale ale evoluționismului ni se parc că aduce pozitiv în soluționarea problemei, ceea ce fiecare lasă deoparte, şi asupra cărui punct, după opinia noastră, ar trebui concertat acest triplu efort pentru a obține o idee mai cuprinzătoare, deşi prin aceasta mai vagă, a procesului evolutiv.

Neodarwiniştii au probabil dreptate, credem noi, când consideră cauzele esențiale ale variației ca fiind deosebirile inerente germenului, cu suport individual. Aceste deosebiri nu sunt deci acțiuni ale individului în cursul vieții. Nu-i mai aprobăm pe aceşti biologi când consideră diferențele inerente ale germenului că pur întâmplătoare şi individuale. Nu putem să ne reținem a crede că ele reprezintă dezvoltarea unui impuls care trece din germen în germen prin indivizi, că nu sunt deci pure întâmplări şi că pot să apară în acelaşi timp sub aceeaşi formă, la toți reprezentanții aceleiaşi specii sau cel puțin la un număr dintre ei.

De altfel, teoria *mutațiilor* modifică profund darwinismul în această privință. Ea spune că la un moment dat, după o lungă perioadă de stabilitate, întreaga specie este cuprinsă de o tendință de schimbare. Rezultă că *tendința de schimbare* nu este întâmplătoare. E drept că schimbarea însăşi ar fi întâmplătoare, dacă mutația ar acționa, cum spune De Vries, în sensuri diferite la diferiți reprezentanți ai speciei. Dar, mai întâi, ar trebui văzut dacă teoria sa confirmă la multe alte specii vegetale (De Vries nu a verificat-o decât pe *Oenothera Lamarckiana*[1], şi apoi nu este imposibil, cum vom explica mai departe, ca rolul întâmplării să fie mult mai mare în variația plantelor decât în a animalelor, pentru că, în lumea vegetală, funcția nu depinde atât de mult de formă. Oricum ar fi, neodarwiniştii sunt pe cale să admită că perioadele de mutație sunt determinate. Acelaşi ar putea să fie şi sensul mutației, cel puțin la animale, şi în măsura în care o vom arăta.

[1]Câteva fapte analoage au fost totuşi semnalate, tot în lumea vegetală. Vezi Blaringhem, La notion d'espece et la theorie de la mutation (Annee psychologique, vol. XII, 1906, p. 95 şi urm.) şi De Vries, Species and Varieties, p. 655.

S-ar ajunge astfel la o ipoteză că aceea a lui Eimer, după care variațiile diferitelor caractere se succed, din generație în generație, în sensuri definite. Această ipoteză ni se parc plauzibilă, în limitele în care Eimer însuşi o închide. Desigur, evoluția lumii organice nu trebuie să fie predeterminată în ansamblu. Noi pretindem dimpotrivă, că spontaneitatea vieții se manifestă printr-o continuă creație de forme care urmează după alte forme. Dar această indeterminare nu poate fi completă: ea trebuie să lase determinării o anumită parte. Un organ ca ochiul, de pildă, s-a format cu siguranță prin variație continuă într-un sens definit. Mai mult, noi nu vedem cum s-ar explica altfel asemănarea de structură a ochiului la specii care nu au deloc aceeaşi istorie. Ne despărțim de Eimer atunci când pretinde, despre combinațiile de cauze fizice şi chimice, că sunt suficiente pentru a asigura rezultatul. Noi am încercat, dimpotrivă, să stabilim prin exemplul precis al ochiului că, dacă există aici „ortogeneză", intervine o cauză psihologică.

Tocmai la o cauză de ordin psihologic au apelat unii neolamarckişti. Exact în aceasta constă una din tezele cele mai solide ale neolamarckismului. Dar, dacă această cauză nu este decât efortul conştient al individului, ea n-ar putea funcționa decât într-un număr destul de restrâns de cazuri; ea va interveni cel mult la animale şi nu în lumea vegetală. Chiar la animale, n-ar acționa decât asupra punctelor direct sau indirect supuse influenței voinței. Acolo unde acționează ea, chiar nu văd cum ar obține o schimbare atât de profundă ca o creştere de complexitate: aceasta ar fi de conceput cel mult atunci când caracterele dobândite s-ar transmite cu regularitate, adăugindu-se unul altuia; dar această transmitere pare mai curînd excepția decât regulă.

O schimbare ereditară şi de un sens definit, care decurge acumulându-se şi combinându-se cu ea însăşi, pentru a construi o maşină tot mai complicată, trebuie neîndoielnic să se coreleze cu vreun soi de efort, dar un efort de altă profunzime decât cel individual, de o altfel de independență față de circumstanțe, un efort comun majorității reprezentanților aceleiaşi specii, inerent germenilor pe care îi poartă, mai curînd decât substanței lor, asigurat prin aceasta că se va transmite descendenților.

Revenind astfel, după un lung ocol, la ideea de la care plecasem, aceea a unui *elan originar* al vieții, trecând de la o generație de germeni la generația următoare prin mijlocirea organismelor dezvoltate care formează trăsătura de unire între

germeni. Acest elan ce se conservă pe liniile de evoluție între care se împarte, este cauza profundă a variațiilor, cel puțin a celor care se transmit cu regularitate, care se adună, care creează specii noi. În general, când speciile au început a se diferenția plecând de la o origine comună, ele îşi accentuează divergența pe măsură ce avansează în evoluție. Totuşi, în puncte definite, ele vor putea şi vor trebui chiar să evolueze identic, dacă se acceptă ipoteza unui elan comun. Este ceea ce ne rămâne de arătat mai precis prin chiar exemplul pe care l-am ales, formarea ochiului la moluşte şi la vertebrate. Ideea unui „elan originar" va putea să devină astfel clară.

Două puncte sunt la fel de surprinzătoare într-un organ ca ochiul: complexitatea structurii şi simplitatea funcționării. Ochiul se compune din părți distincte, precum sclerotica, corneea, retina, cristalinul etc. Despre fiecare din aceste părți amănuntul poate merge la infinit. Pentru a nu vorbi decât de retină, se ştie că ea cuprinde trei pături suprapuse de elemente nervoase ~ celule multipolare, bipolare, vizuale - fiecare dintre ele are individualitatea sa şi constituie un organism foarte complex: şi încă această nu este decât o schemă simplificată a structurii fine a acestei membrane. Maşina care este ochiul se compune deci dintr-o infinitate de maşini, toate de o complexitate extremă. Totuşi vederea este un fapt simplu. Îndată ce ochiul se deschide, vederea funcționează. Tocmai pentru că funcționarea este simplă, cea mai uşoară abatere de la natură, în construirea maşinii infinit de complicate ar face vederea imposibilă. Acest contrast între complexitatea organului şi unitatea funcțiunii deconcertează spiritul.

O teorie mecanicistă este aceea care ne va face să asistăm la construcția gradată a maşinii sub influența circumstanțelor exterioare, ele intervenind direct printr-o acțiune asupra țesuturilor sau indirect, prin selecția celor mai bine adaptați. Dar orice formă ar lua această teză, presupunând că valorează ceva pentru detalierea părților, ea nu aruncă nici o lumină asupra corelației lor.

Survine atunci doctrina finalității. Ea spune că părțile au fost asamblate după un plan preconceput, în vederea unui scop. În care asemuieşte lucrul naturii cu acela al lucrătorului ce procedează şi el la asamblarea părților în vederea realizării unei idei sau a unității unui model. Mecanicismul va reproşa pe drept cuvânt finalismului caracterul său antropomorfic. Dar nu bagă de seamă că procedează după aceeaşi metodă, doar trunchiind-o.

Fără îndoială, a eliminat scopul premeditat sau modelul ideal. Dar mecanicismul vrea, de asemenea, ca natura să fi lucrat ca un muncitor uman, asamblând părțile. O simplă privire asupra dezvoltării unui embrion i-ar arăta totuşi că viața procedează cu totul altfel.

Ea nu procedează prin asociere şi adunare de elemente, ci prin disociere şi dedublare.

Trebuie deci depăşite ambele puncte de vedere, cel al mecanicismului şi cel al finalismului, care nu sunt, în fond, decât puncte de vedere în care spiritul uman a fost condus de spectacolul muncii umane. Dar în ce sens depăşite? Spuneam că din descompunere în descompunere, când se analizează structura unui organ, se merge la infinit, deşi funcționarea totului este un lucru simplu. Acest contrast între complicarea la infinit a organului şi simplitatea extremă a funcționării este exact ceea ce ar trebui să ne deschidă ochii.

În general, când acelaşi obiect apare pe de o parte ca simplu, iar pe de alta ca nelimitat de complex, cele două aspecte sunt departe de a avea aceeaşi importanță, sau mai curînd acelaşi grad de realitate. Simplitatea aparține atunci obiectului însuşi, iar infinita complicare aparține punctelor de vedere pe care ni le formăm asupra obiectului, învârtindu-ne împrejurul lui, simbolurilor alăturate, prin care simțurile sau inteligența noastră ni le reprezintă, mai general, elementelor de *ordin diferit* cu care, de asemenea, rămâne incompatibil, fiind de altă natură decât ele. Un artist de geniu a pictat o figură pe pânză. Am putea să-i imităm tabloul cu plăcuțe de mozaic multicolore. Şi vom reproduce cu atât mai bine curbele şi nuanțele modelului cu cât plăcuțele vor fi mai mici, mai numeroase, în tonuri mai variate. Dar ar trebui o infinitate de elemente infinit de mici, cu o infinitate de nuanțe, pentru a obține exact echivalentul acestei figuri pe care artistul a conceput-o ca un lucru simplu, pe care a vrut să-1 transfere întreg pe pânză, şi care este cu atât mai împlinit cu cât apare mai bine ca proiecția unei intuiții indivizibile. Acum, să presupunem că ochii noştri sunt altfel făcuți, încât nu se pot împiedica să vadă în operă maestrului un efect de mozaic. Sau să presupunem că inteligența noastră este astfel făcută încât nu-şi poate explica apariția figurii pe pânza altfel, decât printr-o muncă de mozaicar. Atunci am putea vorbi simplu de un asamblaj al plăcuțelor, şi ne-am situa în ipoteza mecanicistă. Am putea adăuga că a fost necesar, în afară de materia asamblajului, un plan după care să lucreze autorul

mozaicului: de astă dată ne-am exprima ca finalişti. Dar nici într-un caz nici în altul nu am percepe procesul real, căci nu au existat plăcuțe de mozaic asamblate. Tabloul, vreau să spun actul simplu proiectat pe pânză, este cel care, prin simplul fapt al intrării în percepția noastră, s-a descompus el însuşi în ochii noştri, în mii şi mii de plăcuțe care prezintă, recompuse, un admirabil aranjament. Astfel ochiul, cu minunata lui complexitate de structură, ar putea să nu fie decât actul simplu al vederii, în măsura în care se împarte pentru noi într-un mozaic de celule, a căror ordine ni se pare minunată când ne-am reprezentat totalitatea ca un asamblaj.

Dacă ridic mâna din punctul A în B, această mişcare îmi apare concomitent sub două aspecte. Simțită dinlăuntru, este un act simplu, indivizibil. Observată dinafară, este traseul unei anumite curbe AB. Pe această linie voi distinge câte poziții vreau, iar linia însăşi va putea fi definită ca o anumită coordonare a acestor poziții. Dar pozițiile în număr infinit, şi ordinea care le leagă, sunt menite automat actului indivizibil prin care mina mea a mers din A în B. Aici mecanicismul ar consta în a nu vedea decât pozițiile. Finalismul ar ține seama de ordinea lor. Dar mecanicismul şi finalismul ar trece, ambele, pe alături de mişcare, adică de realitatea însăşi. Într-un anume sens mişcarea este *mai mult* decât pozițiile şi ordinea lor, căci ajunge să o luăm în simplitatea ei indivizibilă, pentru ca infinitatea pozițiilor succesive, ca şi ordinea lor, să fie luate concomitent, la care se adaugă ceva ce nu este nici ordine nici poziție, însă este esențialul: mobilitatea. Într-un alt sens, mişcarea este *mai puțin* decât seria pozițiilor, cu ordinea care le reuneşte; căci pentru a aşeza punctele într-o anumită ordine, trebuie mai întâi să-ți reprezinți ordinea şi apoi s-o realizezi cu puncte, trebuie o muncă de asamblare şi trebuie inteligență, în timp ce mişcarea simplă a mâinii nu conține nimic din toate acestea. Ea nu este inteligentă în sensul uman al cuvântului, şi nu este un asamblaj, căci nu este făcută din elemente. La fel pentru raportul ochiului cu vederea. În vedere nu există *mai mult* decât celelalte componente ale ochiului şi decât coordonarea lor reciprocă: în acest sens nici mecanicismul nici finalismul nu merg atât de departe, pe cât ar trebui. Dar într-un alt sens mecanicismul şi finalismul merg prea departe, căci ele atribuie naturii cea mai formidabilă dintre muncile lui Hercule, când vor ca ea să ridice până la nivelul acrului simplu al evoluției o infinitate de elemente infinit de complicate, în timp ce natură n-a făcut mai mult efort pentru a construi un ochi, decât am făcut

eu pentru a ridica mâna. Actul ei simplu s-a divizat automat într-o infinitate de elemente care vor fi coordonate de aceeaşi idee, aşa cum mişcarea mâinii mele a lăsat pe dinafară o infinitate de puncte necesare pentru a rezolva aceeaşi ecuație.

Dar aceasta e o problemă pe care o înțelegem cu multă greutate, căci nu ne putem împiedica să ne reprezentăm organizarea ca pe *o fabricație.* Totuşi, una este a fabrica şi altceva a organiza. Prima operație este specifică omului. Ea constă în asamblarea părților de materie astfel confecționate, încât să le putem îmbina între ele pentru a obține o acțiune comună. Le dispunem, cum s-ar spune, împrejurul acțiunii care le este de acum centru ideal. Fabricația merge deci de la periferie la centru sau, cum spuneau filosofii, de la multiplu la unu. Dimpotrivă, munca de organizare merge de la centru la periferie. Ea începe într-un punct care este aproape un punct matematic, şi se propagă împrejurul acestuia prin unde concentrice care întotdeauna se lărgesc. Munca de fabricație este cu atât mai eficace cu cât dispune de o mai mare cantitate de materie. Ea procedează prin concentrare şi compresiune. Dimpotrivă, actul de organizare are ceva exploziv: la plecare îi trebuie cât mai puțin loc posibil, un minim de materie, ca şi cum forțele organizatorice n-ar intra în spațiu decât cu regret. Spermatozoidul, care pune în mişcare procesul evolutiv al vieții embrionare, este una din cele mai mici celule ale organismului; şi doar o mică porțiune din el participă realmente la operație.

Dar acestea nu sunt decât diferențe superficiale. Scormonind sub ele vom găsi, credem noi, o diferență mai profundă.

Opera fabricată defineşte forma de lucru a fabricației, înțeleg prin aceasta că fabricantul regăseşte în produsul său exact ce a pus. Dacă vrea să facă o maşină, va pregăti piesele una câte una, apoi le va asambla: maşina va lăsa să i se vadă şi componentele şi asamblajul. Ansamblul rezultatului reprezintă aici ansamblul muncii şi fiecărei părți a muncii îi corespunde o parte a rezultatului.

Acum, eu recunosc că ştiința pozitivă poate şi trebuie să procedeze ca şi cum organizarea ar fi o muncă de acelaşi gen. Numai că această condiție va avea influență asupra corpurilor organizate. Obiectul său nu este, într-adevăr, să ne dezvăluie fondul lucrurilor, ci să ne furnizeze cel mai bun mijloc de acțiune asupra lor. Or, fizică şi chimia sunt ştiințe avansate, iar materia vie nu se supune acțiunii noastre decât în măsura în care o putem trata prin procedeele fizicii şi chimiei noastre. Organizarea

nu va putea fi deci studiată ştiinţific decât în cazul în care corpul organizat a fost identificat cu o maşină. Celulele vor fi piesele maşinii, organismul va fi ansamblul. Iar lucrările elementare care au organizat părţile vor fi socotite ca elementele reale ale muncii care a organizat totul. Iată punctele de vedere ale ştiinţei. Orice altceva ţine, după opinia noastră, de punctul de vedere filosofic.

Pentru noi totalitatea unei maşini organizate reprezintă binele, mai exact totalitatea muncii organizatoare (ceea ce nu este adevărat decât cu aproximaţie), dar părţile maşinii nu corespund părţilor muncii, căci *materialitatea acestei maşini nu mai reprezintă un ansamblu de mijloace întrebuinţate, ci un ansamblu de obstacole ocolite:* este mai curînd o negare decât o realitate pozitivă.

Astfel, după cum am arătat într-un studiu anterior, vederea este o putere ce ar aştepta, *îndreptăţit,* o infinitate de lucruri inaccesibile privirii noastre. Dar o asemenea vedere nu se prelungeşte în acţiune; ea ar fi bună pentru o fantomă şi nu pentru o fiinţă vie. Vederea unei fiinţe vii este o vedere eficace, limitată la obiectele asupra cărora fiinţa poate acţiona: este o vedere *canalizată,* iar aparatul vizual doar simbolizează munca de canalizare.

În consecinţă, crearea aparatului vizual nu se explică mai bine prin asamblarea elementelor lui anatomice, decât s-ar explica săparea unui canal prin căratul pământului din care s-au făcut malurile lui. Teza mecanicistă ar consta în a spune că pământul a fost cărat căruţă cu căruţă; finalismul ar adăuga că pământul n-a fost descărcat la întâmplare, căruţaşii au urmat un plan. Dar mecanicismul şi finalismul s-ar înşela în aceeaşi măsură, căci canalul s-a făcut altfel.

Mai exact, noi comparăm procedeul prin care natura a construit un ochi cu actul simplu prin care ridicăm mina. Dar noi am presupus că mâna nu întâlneşte nici o rezistenţă.

Să ne imaginăm că în loc să se mişte în aer, mina mea trece prin pilitură de fier care se comprimă şi opune rezistenţă pe măsură ce mina înaintează. La un moment dat mâna îşi va fi epuizat efortul şi exact în acest moment granulele de pilitură se vor fi suprapus şi coordonat într-o formă determinată, aceea a mâinii care se opreşte şi a unei părţi a braţului.

Acum, să presupunem că mâna şi braţul au rămas invizibile. Spectatorii vor căuta în chiar granulele de pilitură şi în forţele interne ale grămezii explicaţia formei întipărite.

Unii vor raporta poziţia fiecărei granule la acţiunea pe care

granulele vecine o exercită asupra ei: aceştia vor fi mecaniciştii. Alții vor vrea ca un plan de ansamblu să fi prezidat la detalierea acestei acțiuni elementare: sunt finaliştii.

Dar adevărul este că a existat, pur şi simplu, un act indivizibil, acela al mâinii traversând pilitura de fier: detaliile inepuizabile ale mişcării granulelor, ca şi ordinea aranjamentului lor final, exprimă oarecum negativ această mişcare nedivizată, fiind forma globală a unei rezistențe şi nu o sinteză de acțiuni pozitive elementare. De aceea, dacă se dă numele de „efect" aranjării granulelor şi cel de „cauză" mişcării mâinii, se va putea spune, în cel mai rău caz, că totalitatea efectului se explică prin totalitatea cauzei, dar părților cauzei nu le vor corespunde nicidecum părțile efectului. Cu alte cuvinte, nici mecanicismul nici finalismul nu vor fi la obiect şi va trebui recurs la un mod de explicare *sui-generis.* Or, în ipoteza propusă de noi, raportul vederii cu aparatul vizual ar fi aproape ca acela al mâinii cu pilitura de fier care o modelează, o canalizează şi îi limitează mişcarea:

Cu cât efortul mâinii este mai marc, cu atât ea merge mai departe în interiorul piliturii. Dar, oricare ar fi punctul în care se opreşte, instantaneu şi automat granulele se echilibrează, se coordonează între ele. La fel pentru vedere şi pentru organul său. Actul unitar care formează vederea progresează mai mult sau mai puțin, iar în plus materialitatea organului este formată dintr-un număr mai mult sau mai puțin important de elemente coordonate, dar ordinea este completă şi perfectă. Ea n-ar putea fi parțială, pentru că, încă o dată, procesul real care îi dă naştere nu are părți.

Nici mecanicismul nici finalismul nu țin seama de aceasta şi nu-i acordăm atenția cuvenită nici când ne uimim de minunata structură a unui instrument ca ochiul. La temeiul uimirii noastre se află mereu ideea *că numai o parte* din această ordine *ar putea* fi înțeleasă, că înțelegerea ei completă este un fel de favoare. Această favoare finaliştii şi-au refuzat-o dintr-o dată, prin cauza finala; mecaniciştii vor s-o obțină treptat prin efectul selecției naturale; dar şi unii şi alții văd în această ordine ceva pozitiv, iar în cauza ei ceva care se fracționează, ceva care conține toate gradele posibile de îndeplinire. În realitate, cauza este mai mult sau mai puțin puternică, dar nu-şi poate produce efectul decât în bloc şi plenar. După ce va merge mai mult sau mai puțin departe în sensul vederii, va da simplele acumulări pigmentare ale unui organism inferior, sau ochiul rudimentar al unui vierme marin *(Şerpuia),* sau ochiul diferențiat al lui *Alciope,* sau ochiul

miraculos perfecționat al unei păsări, dar toate aceste organe, de complexitate foarte inegală, vor prezenta obligatoriu o coordonare egală. De aceea nu are importanță că două specii animale sunt foarte îndepărtate între ele: dacă la amândouă vederea a mers la fel de departe, ele vor avea acelaşi organ vizual, căci forma organului nu face decât să exprime măsura în care a fost obținut exercițiul funcționării.

Dar dacă vorbim de un mers al vederii, nu revenim la vechea concepție a finalității? Aşa ar fi, desigur, dacă acest mers ar pretinde reprezentarea, conştientă sau inconştientă, a unui scop de atins. Dar adevărul este că mersul se efectuează în virtutea elanului originar al vieții, că este implicat în chiar această mişcare şi tocmai de aceea îl regăsim pe căile evoluției independente.

Dacă am fi întrebați pentru ce şi cum este el implicat în elanul originar, am răspunde că *viața este, înainte de toate, o tendință spre acțiune asupra materiei neînsuflețite.*

Sensul acestei acțiuni nu este predeterminat: de aici imprevizibila varietate a formelor pe care viața, evoluând, le seamănă în drumul său. Dar această acțiune prezintă întotdeauna, într-un grad mai mult sau mai puțin avansat, caracterul de contingență; ea implică cel puțin un rudiment de alegere. Or, o alegere presupune reprezentarea anticipată a mai multor acțiuni posibile. Trebuie deci ca pentru ființa vie să se contureze posibilități de acțiune, înaintea acțiunii propriu-zise. Percepția vizuală nu este altceva[1]; contururile vizibile ale corpurilor sunt schița eventualei noastre acțiuni asupra lor. Vederea se va regăsi, deci, în grade diferite, la animalele cele mai diverse şi se va manifesta prin aceeaşi complexitate de structură pretutindeni unde a atins acelaşi grad de intensitate.

Am insistat asupra acestor similitudini de structură în general, asupra exemplului de ochi în special, pentru că trebuie să ne definim atitudinea față de mecanicism pe de o parte şi de finalism, pe de alta. Ne rămâne acum să descriem cu mai multă precizie atitudinea noastră în sine. Este ceea ce vom face luând în considerare rezultatele divergente ale evoluției nu în ceea ce au analog, ci complementar.

---

[1] Vezi, în această problemă Matiere et memoire, cap. I (n.a.). Ed. Rom., Iaşi, 1996 (n.tr.).

Capitolul II

DIRECŢIILE DIVERGENTE ALE EVOLUŢIEI VIEŢII. TORPOARE, INTELIGENŢĂ, INSTINCT

Mişcarea evolutivă ar fi un lucru simplu, i-am fi determinat repede direcția dacă viața ar descrie o traiectorie unică, comparabilă cu a unui proiectil pornit din tun. Dar în cazul evoluției avem de-a face cu un proiectil ce a explodat imediat în fragmente care, fiind ele însele un fel de proiectile, au explodat, la rându-le, în fragmente menite a exploda şi ele, şi aşa în continuare, foarte multă vreme. Noi nu percepem decât ceea ce este mai aproape de noi, mişcările împrăştiate determinate de explozii. Plecând tocmai de la ele trebuie să urcăm din treaptă în treaptă, până la mişcarea originară.

Când explodează obuzul, fragmentarea lui specifică se explică prin forța explozivă a pulberii conținute şi prin rezistența opusă de metal. La fel e şi pentru fragmentarea vieții în indivizi şi în specii. Noi credem că ea depinde de două serii de cauze: rezistența pe care viața o întâmpina din partea materiei neînsufleţite şi forța explozivă - datorată unui echilibru instabil al tendințelor - pe care viața o poartă în ea.

Rezistența materiei neînsufleţite este obstacolul pe care a trebuit să-1 depăşească de la început. Viața pare să fi reuşit în această privință, prin puterea umilinței, făcându-se foarte mică şi neînsemnată, cochetând cu forțele fizice şi chimice, consimțind chiar să parcurgă cu ele împreună o parte a drumului, precum macazul de cale ferată, care adoptă timp de câteva clipe direcția liniei de care vrea să se despartă. Despre fenomenele observate la formele cele mai simple de viață nu se poate spune dacă mai sunt fizice şi chimice sau sunt de-acum vitale. Trebuie ca viața să intre

astfel în ritmul materiei neînsufleţite, pentru a atrage treptat pe alt dram această materie fascinantă. Formele însufleţite care au apărut la început au fost, deci, de o simplitate extremă. Fără îndoială, erau mici mase de protoplasma abia diferenţiată, comparabile pe dinafară cu amoebele observate azi, dar având în plus un formidabil imbold interior care trebuia să le înalţe până la formele de viaţă. Că în virtutea acestui imbold primele organisme au căutat să crească pe cât posibil mai mult, mi se pare probabil: dar materia organizată are o limită de expansiune, atinsă destul de repede. Mai curînd decât să crească dincolo de un anumit punct, ea se dedublează. Au trebuit, fără îndoială, multe secole de efort şi de miracole de subtilitate, pentru ca viaţa să depăşească acest nou obstacol. Ea a reuşit să determine un număr tot mai mare de elemente, gata să se dedubleze, ca să rămână unite. Prin diviziunea muncii ea a înnodat între ele o legătură indisolubilă. Organismul complex şi aproape discontinuu funcţionează ca şi cum ar fi o masă vie continuă, care doar s-ar fi mărit.

Dar cauzele adevărate şi profunde ale diviziunii erau cele pe care viaţa le purta în sine. Căci viaţa este tendinţă, iar esenţa unei tendinţe este de a se dezvolta în formă de jerbă, creând, prin simplul fapt al creşterii sale, direcţii divergenţe între care i se va împărţi elanul. Este ceea ce observăm la noi înşine, în

Evoluţia tendinţei speciale pe care o numim caracter. Fiecare dintre noi va constata, printr-o privire retrospectivă asupra propriei istorii, că personalitatea lui de copil, deşi indivizibilă, reuneşte în ea diverse persoane care au putut rămâne împreună pentru că erau în stare născândă: această nehotărâre plină de promisiuni este una din cele mai fermecătoare însuşiri ale copilăriei. Dar personalităţile care se întrepătrund devin incompatibile când cresc şi, cum fiecare nu trăim decât o singură viaţă, fiecare suntem constrânşi să facem o alegere. În realitate noi alegem neîncetat şi tot neîncetat abandonăm multe lucruri. Drumul parcurs de noi în timp este presărat cu rămăşiţele a tot ce începusem să fim şi a ceea ce am fi putut deveni. Dar natura, care dispune de un număr incalculabil de vieţi, nu este deloc zgârcita cu asemenea sacrificii. Ea conservă diversele tendinţe care s-au bifurcat, mărindu-se. Natura crează din aceste tendinţe serii divergente de specii care vor evolua separat.

Aceste serii vor putea să aibă, de altfel, o importanţă inegală. Autorul care începe un roman îşi înzestrează eroii cu o mulţime de trăsături la care este obligat să renunţe, pe măsură ce

înaintează în scrierea lui. Poate le va relua mai târziu în cărțile sale, pentru a compune cu ele noi personaje care vor părea extrase sau mai curînd întregiri ale celui dintâi; dar aproape întotdeauna noile personaje vor avea ceva ca de rezumat față de personajul original. La fel pentru evoluția vieții. Bifurcațiile de pe traseu au fost numeroase, dar au existat şi fundături, alături de două-trei drumuri mari; şi chiar din drumuri, unul singur, cel care urcă de-a lungul vertebratelor până la om, a fost destul de larg pentru a lăsa să treacă liber suflul vieții. Avem această impresie când comparăm societățile de albine sau de furnici, de pildă, cu societățile umane. Primele sunt admirabil de disciplinate şi unite, dar încremenite; celelalte sunt deschise oricărui progres, dar divizate şi în luptă neîncetată cu ele însele. Ideală ar fi o societate mereu în mers şi mereu în echilibru, dar acest ideal este poate irealizabil: cele două caractere ce ar vrea să se completeze reciproc, care chiar se completează în stare embrionară, devin incompatibile prin accentuare. Dacă s-ar putea vorbi altfel decât metaforic despre un stimulent al vieții sociale, ar trebui spus că partea cea mai mare a unui asemenea stimulent s-a consumat de-a lungul liniei evolutive care ajunge la om, iar restul a fost recuperat pe linia care duce la himenoptere: societățile de furnici şi de albine ar prezenta deci un aspect complementar față de ale noastre. Dar acesta nu e decât un mod de exprimare. N-a existat un imbold specific vieții sociale. Există numai mişcarea generală a vieții, care creează pe linii divergente forme mereu noi. Societățile care trebuie să apară pe două din aceste linii vor trebui să manifeste o divergență a căilor, concomitent cu comunitatea de clan. Ele vor dezvolta astfel două serii de caractere, pe care le vom considera vag complementare.

Studiul mişcării evolutive va consta deci în a deosebi un anumit număr de direcții divergente, în a aprecia importanța a ceea ce s-a petrecut pe fiecare dintre ele, pe scurt, în a determina natura tendințelor disociate şi a le face dozajul. Combinând aceste tendințe, se va obține o aproximație sau mai curînd imitație a principiului motor indivizibil, din care provine elanul lor. Înseamnă că se va vedea în evoluție cu totul altceva decât o serie de adaptări la circumstanțe, cum pretinde mecanicismul, cu totul altceva decât realizarea unui plan de ansamblu, cum ar vrea doctrina finalității.

Că adaptarea la mediu este condiția necesară a evoluției, nu o contestăm deloc. Este prea evident că o specie dispare când nu se supune condițiilor de existență date. Dar una este a recunoaşte

că circumstanțele exterioare sunt forțe de care evoluția trebuie să țină seama, şi altceva a susține că sunt cauzele orientatoare ale evoluției. Ultima teză este a mecanicismului. Ea exclude cu totul ipoteza unui elan originar, adică a unui imbold interior, care ar conduce viața prin forme tot mai complexe, la destinații din ce în ce mai înalte. Acest elan este totuşi vizibil şi o simplă privire aruncată speciilor ne arată că viața s-ar fi putut lipsi de evoluție, sau ar fi putut să evolueze în limite foarte restrânse, dacă ar fi luat hotărârea. Mult mai comodă pentru ea, de a încremeni în formele primitive. Anumite foraminifere n-au variat din epoca siluriană. Martori nepăsători ai revoluțiilor fără număr ce au tulburat profund planeta noastră, lingulele sunt şi astăzi ceea ce erau în timpurile cele mai îndepărtate ale erei paleozoice.

Adevărul este că adaptarea explică sinuozitățile mişcării evolutive, dar nu direcțiile generale ale mişcării, încă şi mai puțin pe ale mişcării însăşi[1]. Drumul care duce la oraş este silit să urce coastele şi să coboare pantele, el *st adaptează* terenului accidentat; dar accidentele de teren nu sunt cauza drumului şi nici măcar nu i-au dat direcția. În fiecare moment ele îi pun la dispoziție ceva de neînlocuit, solul însuşi, pe care se aşterne; dar dacă se ia în considerare totalitatea drumului şi nu fiecare din părțile lui, accidentele de teren nu mai apar decât ca nişte obstacole sau cauze ale întârzierii, căci drumul țintea doar oraşul şi ar fi vrut să fie o linie dreaptă. La fel pentru evoluția vieții şi pentru circumstanțele prin care trece, cu deosebirea că totuşi evoluția nu croieşte un singur drum, că se angajează în anumite direcții fără totuşi să țintească ceva şi că, în fine, ea rămâne inventivă până la adaptările sale.

Dar dacă evoluția vieții este altceva decât o serie de adaptări la circumstanțe întâmplătoare, că nu este şi realizarea unui plan. Un plan se dă dinainte. El este reprezentat sau cel puțin reprezentabil, înaintea amănuntelor realizării sale. Executarea lui completă poate fi împinsă într-un viitor îndepărtat, chiar amânata nedefinit: ideea nu este mai puțin formidabilă în termeni actuali. Dimpotrivă, dacă evoluția este o creație neîncetat reînnoită, ea crează în aceeaşi măsură nu numai formele de viață, ci ideile care ar permite unei inteligențe să o înțeleagă, termenii care i-ar servi s-o exprime. Înseamnă că viitorul său îi depăşeşte prezentul şi n-

[1] Acest punct de vedere asupra adaptării a fost semnalat de M.F. Marin într-un remarcabil articol asupra Originii speciilor (Revue scientifique, nov. 1901, p. 580).

ar putea să se contureze într-o idee.

Aici este prima eroare a finalismului. Ea atrage după sine o alta, şi mai gravă.

Dacă viaţa realizează un plan, ea va trebui să vădească o armonie mai mare, pe măsură ce va înainta. Astfel, casa exprimă din ce în ce mai bine ideea arhitectului, pe măsură ce se înalţă piatră peste piatră. Dimpotrivă, dacă unitatea vieţii se află în întregime în elanul care o duce pe calea timpului, armonia nu este înainte, ci în urmă. Unitatea vine dintr-un *vis a tergo:* ea este dată la început, ca un imbold, nu este aşezată la capăt ca o atracţie. Elanul se divide tot mai mult comunicându-se. Pe măsură ce progresează, viaţa se risipeşte în manifestări care, cu siguranţă, referitor la originea lor, vor trebui să se completeze reciproc, dar nu vor fi mai puţin antagoniste şi incompatibile. Astfel, lipsa de armonie între specii va merge accentuându-se. Până aici n-am semnalat încă decât cauza esenţială. Pentru a simplifica, am presupus că fiecare specie acceptă imboldul primit pentru a-l transmite altora; şi că, în toate sensurile în care evoluează viaţa, propagarea se efectuează în linie dreaptă. De fapt, există specii care se opresc şi altele care se întorc din drum. Evoluţia nu este numai o mişcare înainte; în multe cazuri se observă o batere a pasului pe loc şi, mai adesea, o deviere sau o întoarcere. Trebuie să fie aşa, cum vom arăta mai departe, şi aceleaşi cauze care scindează mişcarea evolutivă fac ca viaţa evoluând, să se îndepărteze adesea de sine, hipnotizată de forma pe care o produce. Dar de aici rezultă o dezordine crescândă. Fără îndoială există progres, dacă prin progres se înţelege un mers continuu în direcţia generală care a determinat un imbold iniţial, dar acest progres nu se realizează decât pe două sau trei mari linii de evoluţie, în care se conturează forme din ce în ce mai complexe, mai dezvoltate; între aceste linii curg o mulţime de căi secundare pe care se înmulţesc deviaţiile, opririle şi reculurile. Filosoful, care începuse prin a stabili în principiu că fiecare detaliu se corelează cu un plan de ansamblu, merge din dezamăgire în dezamăgire spre momentul în care abordează

Examinarea faptelor; şi cum el aşază totul pe aceeaşi treaptă, ajunge acum - fiindcă n-a vrut să ţină seama de întâmplare - la credinţa că totul este întâmplător. Trebuie început, dimpotrivă, prin a da partea ei întâmplării, care este foarte mare. Trebuie recunoscut că nu totul este logic în natură. Prin aceasta va ajunge să determine centrii împrejurul cărora se cristalizează ilogicul. Chiar această cristalizare va clarifica restul: vor apărea

marile direcții în care se mişcă viața dezvoltând impulsul originar. Este adevărat că nu vom asista la săvârşirea detaliată a unui plan. Există aici mai mult decât un plan ce se realizează. Un plan înseamnă un termen stabilit pentru o muncă: el îngrădeşte viitorul căruia îi conturează forma. În fața evoluției vieții, dimpotrivă, porțile viitorului rămân larg deschise. Este o creație ce se succede fără sfârşit, în virtutea unei mişcări inițiale. Această mişcare asigură unitatea lumii organizate, unitate fecundă, de o bogăție necuprinsă, mai presus de ceea ce ar putea să viseze vreo inteligență, pentru că inteligența nu este decât unul din aspectele sau produsele sale.

Dar este mai lesne să defineşti metoda decât s-o aplici. Interpretarea complexă a mişcării evolutive în trecut, aşa cum o concepem noi, n-ar fi cu putință decât dacă istoria lumii organizate ar fi încheiată. Suntem departe de un asemenea rezultat. Genealogiile propuse pentru diferite specii sunt, cel mai adesea, problematice. Ele variază după autori, după criteriile teoretice din care se inspiră şi stârnesc dezbateri a căror limpezire starea actuală a ştiinței nu o îngăduie. Dar comparând feluritele soluții se va vedea că polemica se duce mai curînd asupra amănuntelor, decât asupra marilor linii directoare. Urmărindu-le pe acestea îndeaproape vom fi siguri, deci, că nu ne rătăcim. De altfel, numai liniile directoare ne interesează, căci noi nu urmărim, precum naturalistul, să regăsim ordinea de succesiune a diferitelor specii, ci numai să le definim direcțiile principale de evoluție. Şi nici aceste direcții nu prezintă, pentru noi, toate acelaşi interes: trebuie să ne ocupăm îndeosebi de calea care duce la om. Deci nu vom pierde din vedere, urmărindu-le pe unele şi pe altele, că e vorba mai ales de a determina raportul omului cu ansamblul regnului animal, şi chiar locul regnului animal în cadrul lumii organizate.

Pentru a începe cu al doilea punct, să spunem că nici un caracter precis nu deosebeşte planta de animal. Încercările de a defini riguros cele două regnuri au eşuat întotdeauna. Nu există o singură proprietate a vieții vegetale care să nu se regăsească, într-un grad oarecare, la anumite animale, nu există o singură trăsătură caracteristică a animalului care să nu se observe la anumite specii, sau în anumite momente, în lumea vegetală. Se înțelege deci că biologii îndrăgostiți de rigoare au considerat artificială distincția între cele două regnuri. Ei ar avea dreptate, dacă definirea ar trebui să se facă aici ca în ştiințele matematice şi fizice, cu ajutorul unor însuşiri statice, pe care obiectul definit

le posedă iar celelalte nu le posedă. După opinia noastră, este mult diferit genul de definiție care se potriveşte ştiințelor vieții. Nu există manifestări ale vieții care să nu conțină în stare rudimentară, latent sau virtual, caracterele esențiale ale majorității celorlalte manifestări. Diferența este în proporții. Dar această diferență de proporție va fi suficientă, pentru a defini grupul din care face parte, dacă se poate stabili că nu este accidentală, iar grupul, pe măsură ce evoluează, tinde tot mai *mult să pună accent* pe aceste caractere particulare.

Pe scurt, *grupul nu se va defini prin posesia anumitor caractere, ci prin tendința de a le accentua.* Dacă ne situăm pe acest punct de vedere, dacă se ține seama mai puțin de stări, decât de tendințe, se constată că vegetalele şi animalele se pot defini şi distinge în chip mai exact şi că ele corespund clar la două linii de dezvoltare divergentă a vieții.

Această divergență se reliefează mai întâi în modul de alimentare. Se ştie că vegetalul ia direct din aer, din apă şi din pământ elementele necesare întreținerii vieții, îndeosebi carbonul

Şi azotul: el le ia sub forma lor minerală. Dimpotrivă, animalul nu-şi poate însuşi aceleaşi elemente decât dacă au fost fixate pentru el în substanțe organice, de către plante sau animale care, direct sau indirectele datoresc plantelor încât, la urma urmelor, vegetalul este cel care hrăneşte animalul. Este adevărat că această lege suferă multe excepții la vegetale. Sunt situate ferm între vegetale Drosera, Dioncea şi Pinguicola, care sunt insectivore. Pe de altă parte Ciupercile, care ocupă un loc atât de important în lumea vegetală, se hrănesc asemenea animalelor: fie că sunt fermenți, saprofite sau parazite, ele îşi dobândesc hrana pe seama substanțelor organice gata formate. Din această diferență nu s-ar putea deci scoate o definiție statică în stare să răspundă automat la întrebarea dacă avem de-a face cu o plantă sau un animal. Dar diferența poate oferi un început de definiție dinamică a celor două regnuri, prin faptul că marchează cele două direcții divergente în care vegetalele şi animalele au cunoscut dezvoltarea optimă. Este remarcabil că ciupercile, răspândite în natură atât de abundent, n-au putut evolua. Organic ele nu ridică mai sus de țesuturi care, la vegetalele superioare se formează în sacul embrionar al ovulului şi precede dezvoltarea germinativă a noului individ[1]. S-ar putea spune că

[1] De Saporta şi Marion, L'Evolution des Crytogames, 1881, p. 37.

ciupercile sunt avortonii lumii vegetale. Diferitele lor specii reprezintă tot atâtea fundături, ca şi cum, renunțând la modul obişnuit de alimentare, al vegetalelor, s-ar fi oprit pe marele drum al evoluției vegetale. Cât despre Drosera sau Dioneea, plantele insectivore în general, ele se hrănesc, ca şi alte plante, prin rădăcinile lor, de asemenea prin părțile lor verzi, ele fixează carbonul din acidul carbonic conținut în atmosferă. Însuşirea de a captura insecte, de a le suge şi digeră trebuie să fi apărut la ele mai târziu, în cazuri cu totul excepționale, acolo unde solul, prea sărac, nu le dădea o hrană îndestulătoare. În general, dacă ne referim mai puțin la prezența caracterelor decât la tendința lor de dezvoltare, şi dacă se consideră esențială tendința prin care evoluția s-a continuat nedefinit, se va spune că vegetalele se deosebesc de animale prin capacitatea de a crea materie organică pe seama elementelor minerale luate direct din atmosferă, din pământ sau din apă. Dar la această diferență se adaugă o alta mai profundă.

Neputând să fixeze direct carbonul şi azotul, prezente pretutindeni, animalul e obligat să caute, pentru a se hrăni, vegetalele care au fixat aceste elemente sau animalele care le-au luat ele însele, din regnul vegetal. Animalul este deci cu necesitate mobil. De la amoebă, care îşi întinde la întâmplare pseudopodele după materiile organice risipite într-o picătură de apă, până la animalele superioare care posedă organe senzoriale pentru a-şi recunoaşte prada, organe locomotorii pentru a merge s-o captureze, un sistem nervos pentru a-şi coordona mişcările cu senzațiile, viața animală se caracterizează, în direcția ei generală, prin mobilitate în spațiu. Sub forma lui cea mai rudimentară, animalul se prezintă ca o mică masă de protoplasma învelită cel mult într-o fină peliculă albuminoidă care îi lasă deplină libertate de a se deforma şi mişca. Dimpotrivă, celula vegetală se înconjoară cu o membrană de celuloză care o condamnă la imobilitate. Încât, de jos în susul regnului vegetal, vom întâlni aceleaşi deprinderi tot mai sedentare, planta neavând nevoie să se urnească şi găsind de jur împrejur, în atmosferă, în apă şi în solul în care s-a înrădăcinat elementele minerale pe care şi le însuşeşte direct. Desigur, se observă şi la plante fenomene de mişcare. Darwin a scris o admirabilă carte despre mişcările plantelor cățărătoare. El a studiat manevrele anumitor plante insectivore, precum Drosera şi Dioneea, pentru a-şi apuca prada. Se cunosc mişcările frunzelor de Acacia, de Sensitiva etc. De altfel, oscilația protoplasmei vegetale în interiorul membranei sale

se face parcă pentru a mărturisi despre înrudirea sa cu protoplasmă animală. Invers, se vor remarca la o mulțime de specii animale (în general parazite) fenomene de fixare analoage cu cele vegetale[1]. Şi aici ne vom înşela dacă vom vrea să facem din fixitate şi mobilitate două caractere care să ne permită

A decide, printr-o simplă inspecție, prezența unei plante sau a unui animal. Dar fixitatea, la animal, apare cel mai ades ca o torpoare în care specia ar fi căzut, ca un refuz de a evolua mai departe într-un anumit sens: este o stare înrudită îndeaproape cu parazitismul, şi se însoțeşte de caractere ce amintesc pe cele ale vieții vegetale. Pe de altă parte, mişcările vegetalelor nu au nici frecvența nici varietatea celor ale animalelor. De obicei ele nu privesc decât o parte a organismului şi nu se extind aproape niciodată la întregul organism. În cazurile excepționale în care se manifestă aici o vagă spontaneitate, pare că asistăm la deşteptarea întâmplătoare a unei activități în mod normal adormite. Pe scurt, dacă mobilitatea şi fixitatea coexistă atât în lumea vegetală cât şi în cea animală, echilibrul este evident rupt în favoarea fixității, într-un caz, şi a mobilității, în celălalt. Aceste două tendințe opuse sunt atât de evident directoare pentru cele două evoluții, încât s-ar putea defini prin ele cele două regnuri. Dar fixitatea şi mobilitatea, la rândul lor, nu sunt decât semnele superficiale ale unor tendințe şi mai profunde.

Între mobilitate şi conştiință există un raport evident. Conştiința organismelor superioare pare legată de anumite funcții cerebrale. Cu atât mai mult se dezvoltă sistemul nervos cu cât mai numeroase şi mai precise devin mişcările între care poate alege, mai limpede, conştiința care le însoțeşte. Dar nici mobilitatea, nici alegerea, nici conştiința nu au drept condiție necesară prezența unui sistem nervos: el n-a făcut decât să canalizeze în sensuri determinate şi să aducă la un grad mai înalt de intensitate, o activitate rudimentară şi vagă, difuză în masa substanței organizate. Pe măsură ce coborâm în seria animală, centrii nervoşi se simplifică şi se separă unii de alții; până la urmă elementele nervoase dispar, înecate în ansamblul unui organism mai puțin diferențiat. Dar la fel se petrec lucrurile cu toate celelalte aparate, cu toate celelalte elemente anatomice; şi ar fi tot atât de absurd să-i refuzi conştiința unui animal, fiindcă nu are creier, pe cât ar fi să-1 declari incapabil să se hrănească

[1] Asupra fixării şi parazitismului în general, vezi lucrarea lui Houssay, La forme et la vie, Paris, 1900, p. 721-807.

pentru că nu are stomac. Adevărul este că sistemul nervos, ca şi alte sisteme, s-a născut dintr-o diviziune a muncii. El nu crează funcţia, ci doar o duce la un grad mai înalt de intensitate şi de precizie, dându-i dubla formă, de activitate reflexă şi de activitate voluntară. Pentru a face o autentică mişcare reflexă, trebuie un întreg mecanism montat în măduvă sau în bulb. Pentru a alege voluntar între mai multe demersuri determinate, trebuie centri cerebrali, adică răspântii de unde pleacă drumuri care conduc la mecanisme motoare de configuraţie diversă şi de precizie egală. Dar, acolo unde nu s-a produs încă o canalizate a elementelor nervoase, şi încă mai puţin o concentrare a lor într-un sistem, există ceva din care vor ieşi, pe calea dedublării, şi reflexul şi voluntarul, ceva care nu are nici precizia mecanică a primului, nici ezitările inteligente ale celui de al doilea, dar care, participând în doză infinitezimală şi la unul şi la altul, reprezintă o reacţie simplă indecisă şi, în consecinţă, de acum vag conştientă. Se poate spune că organismul cel mai umil este conştient în măsura în care se mişcă *liber.* Conştiinţa este aici, faţă de mişcare, efectul său cauza? Într-un sens ea este cauza, pentru că rolul ei este de a dirija locomoţia. Dar, în alt sens este efect, căci este întreţinută de activitatea motrice, şi îndată ce aceasta dispare, conştiinţa se atrofiază sau mai curînd adoarme. La crustacee ca rizocefalele, care trebuie să fi avut cândva o structură mai diferenţiată, sedentarismul şi parazitismul însoţesc degenerarea şi cvasidispariţia sistemului nervos: cum în asemenea cazuri progresul organizării localizează în centrii nervoşi toată activitatea conştientă, se poate presupune o conştiinţă şi mai slabă la animale de acest gen decât la organisme mult mai puţin diferenţiate, care n-au avut niciodată centri nervoşi, dar care au rămas mobile.

Atunci cum ar fi putut plantele - care s-au fixat în pământ şi îşi găsesc hrana la faţa locului - să se dezvolte în sensul activităţii conştiente? Membrană de celuloză cu care se înveleşte protoplasma, chiar în timpul când imobilizează organismul vegetal cel mai simplu, îl sustrage, în mare parte, excitaţiilor exterioare ce acţionează asupra animalului ca iritanţi ai sensibilităţii şi îl împiedică să adoarmă[1]. Plantă este deci, de obicei, inconştientă. Aici din nou ar trebui să ne ferim de distincţii radicale. Inconştienţă şi conştiinţă nu sunt două

[1] Cope, Op. Cit., p. 76.

etichete pe care să le poți lipi maşinal, una pe oricare celulă vegetală, alta pe toate animalele. Dacă doarme la animalul care a degenerat în parazit imobil, conştiința, dimpotrivă, se deşteaptă sigur la vegetalul care a recucerit libertatea mişcărilor, şi se deşteaptă exact în măsura în care vegetalul a recucerit această libertate. Conştiința şi inconştiență indică la fel direcțiile în care s-au dezvoltat cele două regnuri, în sensul că, pentru a găsi cele mai bune exemple de conştiință la animal, trebuie să *urcăm* până la reprezentanții cei mai evoluați ai seriei, în timp ce, pentru a descoperi cazuri probabile de conştiință vegetală trebuie să *coborâm* cât mai jos posibil pe scara Plantelor, să ajungem la zoosporii algelor, de pildă, şi mai general, la acele organisme unicelulare, despre care se poate spune că ezită între forma vegetală şi animalitate. Din acest punct de vedere şi în această măsură noi am defini animalul prin sensibilitate şi conştiință trezită, vegetalul prin conştiință adormită şi insensibilitate.

În rezumat, vegetalul produce direct substanțe organice cu substanțe minerale: această aptitudine îl scuteşte în general de mişcare şi prin aceasta chiar de simțire. Animalele, obligate să meargă în căutarea hranei, au evoluat în sensul activității locomotoare şi, ca urmare, în sensul unei conştiințe tot mai ample, tot mai distincte.

Acum nu ni se mai pare îndoielnic faptul că celula animală şi celula vegetală derivă dintr-un trunchi comun, că primele organisme vii au oscilat între forma vegetală şi forma animală, făcând parte din amândouă concomitent. Într-adevăr, am văzut că tendințele caracteristice ale evoluției celor două regnuri, deşi divergente, coexistă astăzi atât la plante cât şi la animale. Numai Proporția diferă. De obicei, una din tendințe o copleşeşte pe cealaltă, dar în împrejurări excepționale, cea învinsă se dezmeticeşte şi recapătă poziția pierdută. Mobilitatea şi conştiința celulei vegetale nu sunt atât de adormite încât să nu se poată deştepta când împrejurările o îngăduie sau o pretind. Iar pe de altă parte, evoluția regnului animal a fost mereu întârziata sau oprită, sau întoarsă din drum prin păstrarea tendinței spre viața vegetativă. Într-adevăr, oricât ar părea de plină, de năvalnică activitatea unei specii animale, torpoarea şi inconştiența o pândesc. Ele nu-şi susțin rolul decât cu efort, cu prețul ostenelii. De-a lungul drumului pe care a evoluat animalul, s-au înregistrat slăbiciuni nenumărate, ca şi decăderi explicate de cei mai mulți prin obiceiuri parazitare; ele sunt tot atâtea indicatoare spre viața vegetală. Aşadar, totul ne face să presupunem că vegetalul şi

animalul descind dintr-un strămoş comun ce reuneşte în stare născânda tendințele ambilor.

Dar aceste două tendințe care se implicau reciproc sub formă rudimentară, accentuându-se s-au disociat. De unde lumea plantelor, cu fixitatea şi insensibilitatea ei, ca şi aceea a animalelor cu mobilitatea şi conştiința ei. Nu e deloc nevoie de intervenția unei forțe misterioase pentru a explica o asemenea dedublare. Ajunge să observăm că ființa vie înclină firesc spre ceea ce îi este mai comod, că vegetalele şi animalele au optat, fiecare în felul său, pentru două genuri diferite de comoditate în ce priveşte modul de procurare a carbonului şi azotului necesar. Primele continuu şi maşinal, extrag aceste elemente dintr-un mediu care le oferă neîncetat. Celelalte - printr-o acțiune discontinuă, concentrată în câteva clipe, conştientă - vor căuta aceste substanțe în organisme care le-au fixat deja. Sunt două moduri diferite de a înțelege muncă sau lenea, dacă ne place mai mult. De asemenea, ni se pare îndoielnic că se vor descoperi vreodată la plantă elemente nervoase, oricât de rudimentare le-am presupune. Ceea ce corespunde, la ea, voinței directoare a animalului, este, credem noi, direcția în care deviază energia radiației solare când o foloseşte pentru a rupe legăturile carbonului cu oxigenul, la acidul carbonic. Ceea ce corespunde, la plantă, sensibilității animalului, este receptivitatea cu totul deosebită a clorofilei sale la lumină. Or, un sistem nervos fiind mai ales un mecanism ce mijloceşte între senzații şi voință, autenticul „sistem nervos" al plantei ni se pare a fi mecanismul sau mai curînd chimismul *sui-generis* ce serveşte ca mijlocitor între receptivitatea clorofilei sale la lumină şi producția de amidon.

Ceea ce înseamnă că planta nu trebuie să aibă elemente nervoase şi că *acelaşi elan care a determinat apariția nervilor şi ai centrilor nervoşi, la animal, a trebuit să determine, la plantă, apariția funcției clorofiliene.*[1]

*

Această privire asupra lumii organizate ne va permite să

[1] Aşa cum planta, în anumite cazuri, recapătă însuşirea care dormea în sine, de a se mişca activ, la fel animalul, în circumstanţe excepţionale, se poate reaşeza în condiţiile vieţii vegetative şi să dezvolte în sine un echivalent al funcţiei clorofiliene. Într-adevăr, din recentele experienţe ale lui Maria von Linden, pare să rezulte că crisalida şi omizile diverselor Lepidoptere, sub influenţa luminii, fixează carbonul din acidul carbonic atmosferic (M. von Linden, L'assimilation de l'acide carbonic par Ies crysalides de Lepidopteres, C.R. de la Soc. de biologie, 1905, p. 695 şi urm.).

determinăm mai exact ceea ce uneşte cele două regnuri şi, de asemenea, ce le desparte.

Să presupunem, cum am lăsat să se întrevadă în capitolul precedent, că există în adâncul vieții un efort de a grefa pe necesitatea forțelor fizice cea mai mare cantitate posibilă de nedeterminare. Acest efort nu poate ajunge să creeze energie sau, dacă o creează, cantitatea creată nu aparține ordinului de mărime accesibil simțurilor şi instrumentelor noastre de măsură, experienței şi științei noastre. Totul se va petrece, deci, ca şi cum efortul ar urmări doar folosirea optimă a unei energii preexistente, pe care o are la dispoziție. El nu are decât un mijloc de a reuşi: să obțină de la materie o asemenea acumulare de energie potențială, încât să poată, la un moment dat, printr-un declic, să dobândească aportul de muncă necesară acțiunii. El însuşi nu posedă decât această putere de a declanşa. Dar munca de declanşare, deşi mereu aceeaşi şi mereu mai slabă decât orice cantitate dată, va fi cu atât mai eficace cu cât va face să cadă mai de sus o greutate mai mare, cu alte cuvinte, cu cât suma energiei potențiale acumulate şi disponibile va fi mai însemnată. De fapt, sursa principală de energie utilizabilă la suprafața planetei noastre este soarele. Problema era deci aceasta: a obține de la soare ca pe alocuri, în cuprinsul pământului, să suspende parțial şi provizoriu cheltuiala lui neîncetată de energie utilizabilă, ca el să înmagazineze o anumită cantitate sub formă de energie încă nefolosită, în rezervoare adecvate, de unde ar putea să se scurgă la momentul dorit, în locul dorit, în direcția dorită. Substanțele cu care se hrăneşte animalul sunt exact rezervoare de acest gen. Formate din molecule foarte complexe care conțin în stare potențială o cantitate considerabilă de energie chimică, ele constituie un gen de explozibil care nu aşteaptă decât o scânteie pentru a elibera forța înmagazinată. Acum, probabil că viața tinde mai întâi să obțină dintr-o dată şi fabricarea explozibilului şi explozia care îl foloseşte. În acest caz, acelaşi organism care ar fi înmagazinat direct energia radiației solare ar fi cheltuit-o în mişcări libere în spațiu. Tocmai de aceea trebuie să presupunem că primele ființe vii au căutat, pe de o parte, să acumuleze fără răgaz energia împrumutată de la soare şi, pe de alta, s-o cheltuiască discontinuu şi exploziv prin mişcări de locomoție: infuzorii cu clorofilă, euglenele, simbolizează poate încă şi azi, dar sub o formă diminuată, incapabilă de evoluție, această tendință primordială a vieții. Dezvoltarea divergentă a celor două regnuri corespunde oare la ceea ce s-ar putea numi metaforic uitarea de

către fiecare regn a uneia din cele două jumătăți ale programului? Sau, mai verosimil, însăşi natura materiei pe care viața o găsea înaintea ei pe planetă se opunea la faptul că cele două tendințe ar putea să evolueze mult mai departe împreună în acelaşi organism? Ceea ce este sigur e că vegetalul a accentuat mai ales primul sens, iar animalul pe al doilea. Dar dacă, de la început, fabricarea de explozibil avea ca obiect explozia, tocmai evoluția animală, mult mai mult decât vegetală, este aceea care indică, în fond, direcția fundamentală a vieții.

„Armonia" celor două regnuri, caracterele complementare pe care le prezintă, ar proveni deci, în ultimă instanță, din faptul

Că ele dezvoltă două tendințe la început contopite într-una singură.

Cu cât creşte tendința originară şi unică, cu atât constată că e mai greu să mențină unite în aceeaşi ființă vie cele două elemente care, în stare rudimentară, sunt implicate unul în altul. De aici o dedublare, de aici două evoluții divergențe; tot de aici două serii de caractere ce se opun în unele puncte, se completează în altele, dar care, fie că se completează ori se opun, păstrează mereu impresia că se înrudesc. În timp ce animalul evolua pe un drum fără accidente, spre o cheltuială tot mai liberă de energie discontinuă, planta îşi perfecționează sistemul de acumulare statică. Nu vom insista asupra acestui de al doilea punct. E de ajuns să spunem că planta, la rându-i, trebuie să fie servită cu generozitate de o nouă dedublare, analoagă celei care se petrecuse între plante şi animale. Dacă celula vegetală primitivă trebuia să-şi fixeze singură carbonul şi azotul, ea a putut să renunțe aproape la a doua din aceste funcții, în ziua în care vegetalele microscopice s-au orientat exclusiv în acest sens, specializându-se într-o asemenea activitate complicată. Microbii care fixează azotul din atmosferă şi cei care, rând pe rând, transformă compuşii amoniacali în nitrați, iar pe aceştia în nitriți, au făcut ansamblului lumii vegetale, prin aceeaşi disociere a unei tendințe primitive unitare, acelaşi gen de servicii pe care -. Vegetalele în general le fac animalelor. Dacă pentru aceste vegetale microscopice se crează un regim aparte - i s-ar putea spune al microbilor solului - vegetalele şi animalele reprezintă *analiza,* făcută de materia pe care viața o avea la dispoziție, la tot ceea ce viața conținea de la început în stare de implicare reciprocă. Este aceasta o „diviziune a muncii" propriu-zisă? Aceste cuvinte ne-ar da o idee precisă despre evoluție, aşa cum ne-o reprezentăm noi. Acolo unde există diviziunea muncii, există

asociere Şi există de asemenea *convergența* efortului. Dimpotrivă, evoluția de care vorbim nu se face niciodată în sensul asocierii, ci al *disocierii,* niciodată spre convergență, ci spre divergența eforturilor. Armonia între termeni, ce se completează asupra anumitor puncte, nu se produce, credem noi, pe parcurs, prin adaptare reciprocă; dimpotrivă, ea nu este completă decât la plecare. Armonia derivă dintr-o identitate originară. Ea se datorează faptului că procesul evolutiv, care se desface ca o jerbă, depărtează între ei, pe măsura creşterii lor simultane, termenii la început atât de complementari, încât se confundau.

De altfel, e necesar ca elementele în care se disociază o tendință să aibă toate aceeaşi importanță şi mai ales aceeaşi putere de a evolua. Noi am deosebit trei regnuri diferite, dacă se poate spune aşa, în lumea organizată. În timp ce primul nu conține decât macroorganisme rămase în stare rudimentară, animalele şi vegetalele şi-au luat avânt spre elevate destine. Or, acesta este un fapt care se produce de obicei când o tendință se descompune. Printre dezvoltările divergente cărora le dă naştere, unele continuă nedefinit, altele ajung mai mult sau mai puțin repede la capătul desfăşurării lor. Acestea din urmă nu provin direct din tendința primitivă, ci dintr-unul din elementele în care s-a divizat: ele sunt dezvoltări reziduale, efectuate şi depuse pe parcurs de câteva tendințe într-adevăr elementare, care continuă să evolueze. Cât despre aceste tendințe cu adevărat elementare, ele mi se pare că sunt astfel marcate, încât pot fi recunoscute.

Această marcare este ca o urmă, încă vizibilă la fiecare dintre tendințele elementare, aceea ce cuprindea tendința originară, ale cărei direcții elementare le reprezintă. Într-adevăr, elementele unei tendințe nu sunt comparabile cu nişte obiecte alăturate în spațiu şi excluzându-se reciproc, ci mai curînd cu stări psihice; la fiecare din ele, deşi este înainte de orice ea însăşi, participă totuşi, şi altele, încât cuprinde virtual toată personalitatea de care aparține. Nu există manifestări esențiale de viață, spuneam noi, care să nu prezinte, în stare rudimentară sau virtuală, caracterele altor manifestări. Reciproca este că atunci când întâlnim pe o linie de evoluție amintirea, să spunem aşa, a ceea ce se dezvoltă de-a lungul altor linii, trebuie să

Conchidem că avem de-a face cu elemente disociate ale aceleiaşi tendințe originare. În acest sens vegetalele şi animalele reprezintă cele două linii mari de dezvoltare divergentă a vieții. Dacă planta se deosebeşte de animal prin fixitate şi lipsă de sensibilitate, mişcarea şi conştiința dormitează în ea ca nişte

amintiri ce se pot trezi. De altfel, alături de aceste amintiri în mod normal adormite, se află şi altele treze şi eficiente. Sunt cele a căror activitate nu stinghereşte dezvoltarea tendinţei elementare. Această lege s-ar putea enunţa astfel:

Când o tendinţă se descompune prin dezvoltare, fiecare din tendinţele derivate astfel ar dori să conserve şi să dezvolte din tendinţa iniţială tot ce nu este incompatibil cu activitatea în care s-a specializat.

Tocmai prin aceasta s-ar explica faptul asupra căruia am insistat în capitolul precedent, formarea mecanismelor complexe identice pe linii de evoluţie independente. Anumite analogii profunde între vegetal şi animal nu au, probabil, altă cauză: generaţia sexuată nu este poate decât un lux pentru plantă, dar trebuie ca animalul să ajungă acolo, iar planta a fost purtată într-acolo de acelaşi elan care împinge animalul, elan primitiv, originar, anterior dedublării în cele două regnuri. Vom spune acelaşi lucru despre tendinţa vegetalului către o complexitate crescândă. Această tendinţă este esenţială pentru regnul animal, frământat de nevoia unei acţiuni tot mai extinse, tot mai eficace. Dar vegetalele, care s-au condamnat la insensibilitate şi imobilitate, nu prezintă aceeaşi tendinţă decât pentru că au primit la început acelaşi impuls. Experienţe recente ni le arată variind în orice sens când vine vremea „mutaţiei"; în timp ce animalul a trebuit să evolueze, credem noi, în sensuri mult mai definite. Dar nu vom insista mai mult asupra dedublării originare a vieţii. Să ne oprim la evoluţia animalelor, care ne interesează mai îndeaproape.

*

Ceea ce constituie animalitatea, spuneam noi, este însuşirea de a folosi un mecanism cu declanşare pentru a transforma în acţiuni „explozive" o cantitate de energie potenţială acumulată, cât mai mare cu putinţă. La început explozia se făcea la întâmplare, fără a-şi putea alege direcţia: astfel, amoebele îşi întind în toate direcţiile concomitent prelungirile numite pseudopode. Dar pe măsură ce urcăm pe scara animală, se vede cum chiar forma corpului schiţează un anumit număr de direcţii determinate, de-a lungul cărora vă merge energia. Aceste direcţii sunt marcate prin tot atâtea lanţuri de elemente nervoase succesive. Or, elementul nervos s-a desprins treptat din masa abia diferenţiată a ţesutului organizat. Se poate deci presupune că în el şi în anexele lui se concentrează, îndată ce apare, însuşirea de a elibera brusc energia acumulată. La drept vorbind,

toate celulele vii cheltuiesc neîncetat energie pentru a se menține în echilibru. Celula vegetală, ațipită încă de la început, se cufundă întreagă în această muncă de conservare, ca şi cum şi-ar propune să nu fie, în primul rând, decât un mijloc. Dar, la animal, totul se îndreaptă convergent spre acțiune, adică spre folosirea energiei pentru mişcări de transfer. Fără îndoială, fiecare celulă animală cheltuieşte pentru a trăi o bună parte din energia de care dispune, adesea chiar toată această energie; dar ansamblul organismului ar vrea să atragă din ea cât mai mult posibil spre punctele unde se efectuează mişcări de locomoție. Încât acolo unde există un sistem nervos cu organe senzoriale şi aparate motorii care îi servesc ca apendice, totul trebuie să se desfăşoare ca şi cum restul corpului ar avea ca funcție esențială să pregătească pentru ele, spre a o transmite la momentul dorit, forța pe care o vor elibera printr-un fel de explozie.

Rolul hranei la animalele superioare este într-adevăr extrem de complex. Ea foloseşte mai întâi pentru refacerea țesuturilor, îi furnizează apoi animalului căldura de care are nevoie pentru a deveni cât se poate de independent față de variațiile temperaturii externe. Prin aceasta ea conservă, întreține, susține organismul, acolo unde sistemul nervos este prezent şi unde elementele nervoase trebuie să se hrănească. Aceste elemente nervoase n-ar avea nici o rațiune de a fi dacă organismul nu le-ar repartiza, lor şi mai ales muşchilor pe care ele îi acționează, o anumită energie de cheltuit, şi se poate presupune că tocmai aceasta este în fond destinația esențială şi ultimă a hranei. Nu înseamnă că partea cea mai importantă a hranei este folosită într-un asemenea scop. Un stat poate fi nevoit să facă cheltuieli enorme pentru a asigura strângerea impozitelor; suma de care va dispune, defalcarea cheltuielilor de percepere va fi minimă poate; dar ea nu va reprezenta mai puțin rațiunea de a fi a impozitelor şi a tot ce s-a cheltuit pentru strângerea lor. La fel pentru energia pe care animalul o pretinde de la substanțele alimentare.

Multe fapte par să arate că elementele nervoase şi musculare ocupă tocmai un asemenea loc față de restul organismului. Să aruncăm mai întâi o privire asupra repartizării substanțelor nutritive la diferitele elemente ale corpului viu. Ele se împart în două categorii, unele cuaternare sau albuminoide, altele ternare, cuprinzând hidrații de carbon şi grăsimile. Primele sunt plastice, destinate să refacă țesuturile, totuşi, la nevoie, datorită carbonului conținut, ele pot deveni energetice. Dar funcția energetică aparține cu deosebire substanțelor ternare; ele,

depunându-se în celulă mai curînd decât să se încorporeze în substanță, îi aduc celulei sub formă de potențial chimic o energie care se va transforma direct în putere sau în căldură. Pe scurt, substanțele nutritive cuaternare au ca rol principal să refacă maşina, celelalte îi furnizează energia. Este firesc pentru cele dintâi să nu aibă un loc de acțiune favorit, pentru că toate piesele maşinii au nevoie de întreținere. Dar nu la fel stau lucrurile cu substanțele energetice. Hidrații de carbon se distribuie foarte inegal şi faptul ni se pare semnificativ în cel mai înalt grad.

Transportate de sângele arterial sub formă de glucoză, aceste substanțe se depun, într-adevăr, sub formă de glicogen, în diferitele celule care formează țesutul. Se ştie că una din principalele funcții ale ficatului este să mențină constantă concentrația sângelui în glucoză, datorită rezervelor de glicogen pe care le elaborează celula hepatică. Or, în această circulație a glucozei şi în acumularea de glicogen este lesne de văzut că totul se întâmpla ca şi cum întregul efort al organismului s-ar consuma pentru aprovizionarea cu energie potențială a elementelor țesutului muscular şi de asemenea ale țesutului nervos. Deşi în cele două cazuri se procedează diferit, se ajunge la aceleaşi rezultate. În primul caz se asigură celulei o rezervă considerabilă, depusă în ea dinainte; cantitatea de glicogen pe care o conțin muşchii este enormă, într-adevăr, comparativ cu ce se găseşte în alte țesuturi. Dimpotrivă, în țesutul nervos rezervă este redusă (elementele nervoase, al căror rol este doar de a elibera energia potențială înmagazinată în muşchi, nu au niciodată nevoie să depună multă muncă dintr-o dată); dar, lucru remarcabil, această rezervă este reconstituită de către sânge în chiar momentul în care se cheltuieşte, încât nervul se reîncarcă instantaneu cu energie potențială. Țesutul nervos şi cel muscular sunt deci privilegiate, unul prin faptul că este aprovizionat cu o rezervă importantă de energie, celălalt prin faptul că este întotdeauna servit numaidecât, unde are nevoie şi exact în măsura în care are nevoie.

În special cererea de glicogen, adică de energie potențială, vine la țesuturi de la sistemul senzori-motor, ca şi cum restul organismului ar exista doar pentru a transmite putere sistemului nervos şi muşchilor pe care nervii îi acționează. Desigur, când ne gândim la rolul jucat de sistemul nervos (chiar senzori-motor) ca regulator al vieții organice, ne putem întreba dacă în acest schimb de substanțe dintre el şi restul corpului, el este cu adevărat un stăpân pe care corpul îl serveşte. Dar de acum vom

înclina spre această ipoteză dacă privim în stare statică, să spunem aşa, repartizarea de energie potențială între țesuturi; şi vom fi numaidecât de acord, credem noi, dacă reflectăm la condițiile în care energia se cheltuieşte şi se reface. Să presupunem că într-adevăr sistemul senzori-motor este unul printre altele. La un loc cu întregul organism, el ar aştepta ca un excedent de potențial chimic să-i fie furnizat pentru a-şi face treaba. Adică producția de glicogen care va regla consumul făcut de nervi şi muşchi. Să presupunem, dimpotrivă, că sistemul senzori-motor este într-adevăr dominant. Durata şi amploarea acțiunii sale vor fi independente, cel puțin într-o măsură, de rezervă de glicogen conținută de el şi chiar de aceea aflată în tot organismul. El va furniza muncă, iar celelalte țesuturi vor trebui să se descurce cum vor putea spre a-i aduce energie potențială. Or, lucrurile se petrec exact aşa cum arată în special experiențele lui Morat şi Dufourt[1]. Dacă funcția glicogenică a ficatului depinde de acțiunea nervilor excitatori care guvernează, acțiunea celor din urmă este subordonată nervilor care tulbură muşchii locomotori, în sensul că aceştia încep prin a cheltui fără măsură, consumând astfel glicogen, sărăcind sângele de glucoză şi determinând în cele din urmă ficatul - care va trebui să cedeze sângelui sărăcit o parte din rezervă să de glicogen - să fabrice glucoza din nou. În fond deci, totul pleacă de la sistemul senzori-motor, totul merge convergent spre el şi se poate spune, fără metafore, că restul organismului se află în slujba lui.

Să vedem ce se întâmpla în postul prelungit. Un fapt remarcabil este că, la animalele moarte de foame, creierul se găseşte în stare aproape intactă, în timp ce alte organe şi-au pierdut o parte mai mică sau mai mare din greutate, iar celulele lor au suferit alterări profunde[2]. Se pare că restul corpului a susținut sistemul nervos până în ultima clipă, tratându-se pe sine ca simplu mijloc, al cărui scop este sistemul nervos.

În rezumat, dacă vom conveni pentru scurtare, să numim „sistem senzori-motor" sistemul nervos cerebro-spinal cu aparențele senzoriale în care se prelungeşte şi cu muşchii

---

[1] Archives de physiologie, 1892.

[2] De Manaceine, Quelques observations experimentales sur l'influence de l'insomnie absolu (Arch. I/al. de biologie, t. XXI, p. 322 şi urm.). Recent, observaţii analoage au fost făcute asupra unui om mort de inaniţie după un post de 35 de zile. Vezi, în această problemă, în Analele biologice din 1898, p. 338, rezumatul unei lucrări (în limba rusă) a lui Tarakevici şi Sciasnîi.

locomotori pe care îi guvernează, se va putea spune că un organism superior este constituit, în esență, dintr-un sistem senzori-motor situat în aparatele de digestie, de respirație, de circulație, de secreție etc, care au ca rol să-1 repare, să-1 curețe, să-1 protejeze, să-i creeze un mediu intern constant şi, îndeosebi, să-i furnizeze energie potențială spre a fi transformată în mişcare de locomoție[1]. Este adevărat că, pe măsură ce funcția nervoasă se perfecționează, funcțiile destinate s-o susțină se dezvoltă şi devin mai pretențioase. Pe măsură ce activitatea nervoasă a ieşit din masa sa protoplasmatică în care era cufundată, a trebuit să apeleze la feluritele activități dimprejur, pe care să se sprijine: acestea nu se puteau dezvolta decât pe baza altor activități, care la rândul lor implicau altele şi aşa mai departe nedefinit, în felul acesta complicarea funcționării organismelor superioare merge la infinit. Studiul unuia din aceste organisme face deci să ne învârtim în cerc, ca şi cum totul ar servi ca mijloc pentru tot. Acest cerc are totuşi un centru care este sistemul de elemente nervoase dispuse între organele de simț şi aparatul locomotor. Nu vom mai insista asupra unui punct pe care l-am tratat pe îndelete într-o lucrare anterioară. Reamintim doar că progresul sistemului nervos s-a făcut în sensul adaptării mai precise a mişcărilor şi al unei latitudini superioare a ființei vii de a alege între ele. Aceste două tendințe pot părea antagonice şi sunt într-adevăr. Un lanț nervos, chiar sub forma cea mai rudimentară, reuşeşte totuşi să le reconcilieze. Pe de o parte, într-adevăr, ele desenează o linie bine determinată între un punct şi altul, senzorial şi motor, de la periferie. Lanțul nervos a canalizat deci o activitate la început difuză, în masa protoplasmică.

Dar, pe de altă parte, elementele care îl compun sunt probabil discontinue; în orice caz, e de presupus că se anastomozează între ele, prezintă o discontinuitate funcțională, căci fiecare se termină printr-un fel de răscruce în care influxul nervos îşi poate alege drumul. De la cea mai umilă ființă unicelulară până la insectele cele mai înzestrate, până la vertebratele cele mai

[1] Cuvier spunea: „Sistemul nervos este, în fond, întregul animal; celelalte sisteme nu sunt acolo decât pentru a-l servi" (Sur un nouveau repprochement ă etablir entre les classes qui composent le regne animal. Archives du Museum d'histoire naturelle, Paris, 1812, p. 73-84). În mod normal ar trebui impuse acestei formulări o mulţime de restricţii; ar trebui ţinut seama, spre exemplu, de cazurile de degradare şi de regresiune în care sistemul nervos trece pe planul doi. Şi mai ales trebuie alăturate sistemului nervos aparatele senzoriale pe de o parte, motorii pe de alta, între care el serveşte ca intermediar. Cf. Fostei", art. Physiology, din Enciclopaedia Britanică, Edinburg, 1885, p. 17.

inteligente, progresul realizat a fost îndeosebi al sistemului nervos, cu toate creațiile şi complicațiile presupuse de progres. Cum spuneam de la începutul lucrării, rolul vieții este de a introduce nedeterminarea în materie. Nedeterminate, vreau să spun imprevizibile, sunt formele pe care viața le-a creat în pas cu evoluția sa. Tot mai nedeterminată, vreau să spun din ce în ce mai liberă este activitatea căreia aceste forme trebuie să-i servească drept vehicule. Un sistem nervos, cu neuronii aşezați cap la cap, în aşa fel încât la extremitatea fiecăruia se deschid căi multiple cu atâtea probleme, este un adevărat *rezervor de nedeterminare.* Că esențialul imboldului vital a trecut la crearea de asemenea aparate este ceea ce mi se pare că arată o simplă privire aruncată asupra lumii organizate. Dar asupra acestui imbold al vieții câteva clarificări sunt necesare.

Nu trebuie uitat că forța ce evoluează în lumea organizată este limitată, ea caută mereu să se depăşească pe sine, şi mereu rămâne neadecvată operei pe care tinde s-o creeze. Din necunoaşterea acestui punct s-au născut erorile şi puerilitățile finalismului radical. El şi-a reprezentat lumea ca pe o construcție analoagă cu construcțiile noastre. Toate părțile ei erau dispuse în vederea celei mai bune funcționări posibile a maşinii. Fiecare specie şi-ar avea rațiunea de a fi, funcția, destinația ei. Ansamblul lor ar constitui un mare concert, în care disonanțele aparente n-ar servi decât pentru a face să reiasă armonia fundamentală. Pe scurt, totul s-ar petrece în natură ca în operele geniului uman, unde rezultatul obținut poate fi minim, dar unde există cel puțin adecvarea perfectă între obiectul fabricat şi munca de fabricare.

Nimic asemănător în evoluția vieții. Aici disproporția între muncă şi rezultat este izbitoare. De jos în susul lumii organizate este mereu un singur mare efort; dar cel mai adesea acest efort degenerează repede, când paralizat de forțe contrare, când abătut de la ceea ce trebuie să facă, absorbit de forma pe care este preocupat s-o ia, hipnotizat de ea ca de o oglindă. Până la operele cele mai perfecte, când părea să fi triumfat asupra împotrivirilor exterioare şi asupra celor proprii, el este la discreția materialității căreia a trebuit să i se încredințeze. Este ceea ce fiecare dintre noi poate experimenta în sine însuşi. Libertatea noastră, în chiar mişcările prin care se afirmă, crează obiceiuri în devenire, care o vor sufoca dacă nu se reînnoieşte printr-un efort constant: o pândeşte automatismul. Gândirea cea mai vie va îngheța în formula care o exprimă. Cuvântul se întoarce împotriva ideii.

Litera ucide spiritul. Iar entuziasmul nostru cel mai fierbinte, când se exteriorizează în acțiune, încremeneşte uneori atât de natural, ca într-un calcul rece de interese ori de vanitate, unul adoptă atât de lesne forma altuia, încât am putea să le confundăm, să ne îndoim de propria noastră sinceritate, să negăm bunătatea şi dragostea, dacă n-am şti că moartea mai păstrează o vreme trăsăturile viului.

Cauza profundă a acestor disonanțe zace într-o iremediabilă diferență de ritm. Viața în general este mobilitatea însăşi; manifestările specifice ale vieții nu acceptă această mobilitate decât cu părere de rău şi o întârzie statornic. Viața merge mereu înainte; manifestările ei ar vrea să bată pasul pe loc.

Evoluția în general s-ar face pe cât posibil în linie dreaptă; fiecare evoluție specială este un proces circular. Asemenea vârtejurilor de praf răscolite de vânt, vietățile se răsucesc asupra lor însele, în marea suflare a vieții. Ele sunt deci relativ stabile, chiar imită atât de bine imobilitatea, încât le luăm drept *lucruri,* mai curînd decât *progrese,* uitând că însăşi permanența formelor nu este decât schița unei mişcări. Uneori totuşi suflul nevăzut care le mişcă se întrupează sub ochii noştri, într-o apariție fugară. Avem această iluminare neaşteptată în fața unor forme de dragoste maternă, atât de izbitoare, de emoționante la majoritatea animalelor, observabilă până la grija plantei pentru grăuntele său. Această dragoste, în care unii au văzut marele mister al vieții, ne-ar dezvălui poate secretul. Ea ne arată fiecare generație preocupată de cea care îi va urma. Ne îngăduie să observăm că ființa vie reprezintă îndeosebi un loc de trecere, iar esența vieții se află în mişcarea care o transmite.

Opoziția între viață în general şi formele sub care se manifestă, prezintă pretutindeni acelaşi caracter. S-ar putea spune că viața tinde să acționeze cât mai mult cu putință, dar că fiecare specie preferă să facă cea mai redusă cantitate posibilă de efort. Imaginată sub forma esenței sale, ca o trecere de la specie la specie, viața este o acțiune mereu în creştere. Dar fiecare dintre specii, prin care trece viața, nu urmăreşte decât confortul. Specia se îndreaptă către ceea ce îi pretinde strădania minimă. Retrăgându-se în forma pe care o va lua, ea cade într-un fel de somn, în care aproape că ignoră restul vieții; specia se modelează singură pentru cea mai uşoară exploatare cu putință a ambianței nemijlocite. Astfel, actul prin care viața se îndreaptă către crearea unei forme noi, şi actul prin care forma se conturează, sunt două momente diferite şi adesea antagoniste. Primul se prelungeşte în

al doilea, dar el nu se poate prelungi fără a se abate de la direcția sa, asemenea unui săritor care, pentru a trece obstacolul, ar fi constrâns să întoarcă privirea spre a se vedea pe sine. Formele vii sunt prin definiție forme viabile. Oricum s-ar explica adaptarea organismului la condițiile de viață, adaptarea este cu necesitate suficientă, din moment ce specia trăieşte. În acest sens fiecare dintre speciile succesive, descrise de paleontologie şi zoologie, a fost un *succes* al vieții.

Dar lucrurile iau cu totul altă înfățişare, când se compară fiecare specie cu mişcarea făcută pe drumul său, şi nu cu condițiile în care s-a aflat. Adesea această mişcare a deviat şi mai adesea a fost oprită; ceea ce trebuia să fie doar un loc de trecere, a devenit capătul drumului. Din acest punct de vedere insuccesul apare ca regulă, succesul ca excepție şi întotdeauna imperfect. Vom vedea că, din cele Patru mari direcții pe care a pornit viața animală două au dus la fundături, şi că, pe alte două efortul a fost în general disproporționat față de rezultate.

Ne lipsesc documentele pentru a reconstitui amănuntele acestei istorii. Îi putem totuşi discerne limitele mari. Spuneam că animalele şi vegetalele au trebuit să se desprindă destul de repede din trunchiul lor comun: vegetalele au adormit în imobilitate dar animalele dimpotrivă, s-au trezit tot mai mult şi au păşit la dobândirea unui sistem nervos. E probabil că prin efortul regnului animal s-a ajuns la crearea de organisme mai simple, dar dotate cu o anumită imobilitate şi mai ales cu o formă destul de indecisă ca să poată face față determinărilor viitoare. Aceste animale ar fi putut semăna cu unii dintre viermii de azi, doar că aceştia sunt exemplarele golite şi încremenite ale unor forme de infinită plasticitate, cu un viitor nedefinit, care au constituit trunchiul comun al echinodermelor, moluştelor, artropodelor şi vertebratelor.

Un pericol le pândea, un obstacol care a fost cât pe ce să oprească înflorirea vieții animale. Există o particularitate de care nu putem să nu fim uimiți când aruncăm o privire asupra formei din timpurile moderne. E vorba de întemnițarea animalului într-un înveliş mai mult sau mai puțin dur, care trebuie să-i fi stingherit şi adesea chiar să-i fi paralizat mişcările.

Moluştele de atunci aveau o cochilie mai răspândită decât cea de azi. Artro-podele în general erau prevăzute cu o carapace; erau crustaceele. Cei mai vechi peşti aveau un înveliş de o duritate

extremă[1]. Explicația acestui fapt general trebuie căutată, credem noi, într-o tendință a organismelor moi de a se apăra unele de altele, făcându-se pe cât posibil nedevorabile. În actul prin care se constituie fiecare specie se îndreaptă spre ceea ce îi este cel mai comod. Încât, printre organismele primitive, unele s-au orientat spre animalitate, renunțând să mai producă organicul din anorganic şi luând substanțele organice gata preparate de la organismele de-acum orientate către viața vegetală; chiar printre speciile animale, multe s-au adaptat pentru a trăi pe seama altor animale. Un organism care este animal, adică mobil, va putea să profite de mobilitatea sa pentru a căuta animale fără apărare cu care să se hrănească, la fel ca şi cu vegetalele. Astfel, cu cât speciile 1 deveneau mai mobile, cu atât deveneau mai vorace şi mai periculoase între ele. De aici trebuie să fi rezultat o oprire bruscă; lumii animale din progresul care o ducea spre o mobilitate te mai mare; căci pielea dură şi calcarul echinodermelor, cochilii moluştelor, carapacea crustaceelor şi platoşa ganoidă a vechilor peşti au avut, probabil, ca origine comună un efort al speciilor animale de a se proteja împotriva speciilor potrivnice. Dar această platoşă, după care animalul se adăpostea, îi stinghereşte mişcările şi uneori îl imobilizează. Dacă vegetalul a renunțat la conştiință înfăşurându-se într-o membrană de celuloză, animalul care s-a închis într-o citadelă sau într-o armură se condamnă la semi-somn. În această toropeală mai trăiesc şi astăzi echinodermele, chiar moluştele. Deopotrivă au fost pândite de asemenea amenințare, neîndoielnic, artropodele şi vertebratele. Ele au scăpat şi printr-o asemenea fericită împrejurare se explică avântul de azi al celor mai evoluate forme de viață.

Într-adevăr, în două direcții vedem noi succesul dezvoltării vieții bazate pe mişcare. Peştii îşi schimbă platoşa ganoidă cu solzi. Mult mai înainte apăruseră şi insectele, descotorosite ele însele de platoşa care le protejase strămoşii. Insuficiența învelişului protector ambele au suplinit-o printr-o agilitate care le îngăduia să scape de duşmani şi să treacă la ofensivă, să-şi aleagă locul şi momentul confruntării. Un progres de acelaşi gen se observă în evoluția armamentului uman. Prima tendință este de a căuta un adăpost; a doua, mai adecvată, este de a deveni pe

[1] Vezi asupra acestor diferite chestiuni lucrarea lui Gaudry, Essai de paleontologie physique, Paris, 1896, p. 14-16 şi 78-79.

cât posibil mai sprinten pentru fugă şi mai ales pentru apărare. Astfel, greoiul hoplit a fost înlocuit de legionar, cavalerul acoperit de fier a trebuit să cedeze locul infanteristului liber în mişcări; în genere, în evoluția vieții, ca şi în a societăților umane sau a destinelor individuale, cele mai mari succese au obținut cei care şi-au asumat cele mai mari riscuri.

Interesul firesc al animalului era deci de a deveni cât mai mobil. Cum spuneam în legătură cu adaptarea în general, transformarea speciilor se va putea explica întotdeauna prin interesul lor special. Se va afla astfel cauza nemijlocită a variațiilor. Dar nu va fi adesea decât cauza cea mai superficială. Cauza profundă este impulsul lansat de viață în lume, care determină scindarea între vegetale şi animale, care îndreaptă animalitatea spre suplețea formei şi la un moment dat reuşeşte, cel puțin în câteva privințe, să învioreze regnul animal, aproape ațipit, şi să-1 împingă înainte.

Pe cele două căi de evoluție separată a vertebratelor şi artropodelor, dezvoltarea (făcând abstracție de reculurile reprezentate de parazitism sau de orice altceva) a constat mai întâi dintr-un progres al sistemului nervos senzori-motor. Se caută mobilitatea, se caută - prin multe tatonări şi nu fără a exagera masa şi forța brută - varietatea mişcărilor. Dar chiar această căutare s-a făcut în direcții divergențe. O privire aruncată asupra sistemului nervos al artropodelor şi al vertebratelor ne previne asupra diferențelor. La primele corpul este format dintr-o serie mai mult sau mai puțin amplă de inele succesive; activitatea motrice se repartizează atunci între un număr variabil, uneori considerabil, de apendice, fiecare specializat. La altele activitatea se concentrează în numai două perechi de membre iar aceste organe îndeplinesc funcții care mai depind prea puțin de forma lor[1]. Independența devine completă la om, a cărui mâna poate îndeplini orice muncă.

Iată cel puțin ceea ce se vede. În spatele a ceea ce se vede există acum ceea ce devine, două puteri imanente vieții şi la început confundate, care au trebuit să se disocieze creând.

Pentru a defini aceste puteri trebuie luate în considerare, în evoluția artropodelor şi a vertebratelor, speciile care marchează la fiecare punctul culminant. Cum să determinăm acest punct? Şi aici se va apuca pe un drum greşit dacă se va urmări precizia

[1] Vezi în legătură cu acest subiect Shaler, The Individual, New York, 1900, p. 118-125.

geometrică. Nu există semn unic şi simplu, după care să se poată recunoaşte că o specie este mai avansată decât alta pe aceeaşi linie de evoluție. Există caractere multiple care trebuie comparate între ele şi cântărit în fiecare caz particular, pentru a şti până la ce punct sunt esențiale sau întâmplătoare şi în ce măsură trebuie ținut seama de aceasta.

Este incontestabil, de pildă, că succesul înseamnă criteriul cel mai general al superiorității, cei doi termeni fiind, până la un punct, sinonimi. Prin succes trebuie înțeles, când e vorba de ființe vii, aptitudinea de a se dezvolta în mediile cele mai diverse, trecând printr-o marc varietate de obstacole, încât să acopere cea mai vastă întindere terestră posibilă. O specie ce revendică drept areal întregul pământ este cu adevărat o specie dominatoare şi deci superioară. Aşa este specia umană, care va reprezenta punctul culminant al evoluției vertebratelor. Dar la fel sunt, în seria articulatelor, insectele şi îndeosebi himenopterele. S-a spus că furnica este stăpână subsolului, aşa cum omul este al solului pământesc.

Pe de altă parte, un grup de specii apărute în amurgul vieții poate fi un grup degenerat, dar pentru aceasta trebuie să fi intervenit o cauză specială a regresului. De fapt, acest grup ar fi superior celui din care derivă, pentru că ar corespunde unui stadiu mai avansat al evoluției.

Or, *omul este probabil ultimul venit dintre vertebrate* ".

Iar în seria insectelor sunt ulterioare himenopterelor doar lepidopterele, adică neîndoielnic, un grup degenerat, adevărat parazit al plantelor cu flori.

Astfel, pe căi diferite, suntem conduşi la aceleaşi concluzii. Evoluția artropodelor ar fi atins punctul culminant cu insectele şi în special cu homeopterele, aşa cum vertebratele l-au atins prin om. Acum, dacă se observă că nicăieri instinctul nu este atât de dezvoltat ca în lumea insectelor şi că în nici un grup de insecte nu este atât de miraculos ca la himenoptere, se va putea spune că întreaga evoluție a regnului animal, cu excepția reculurilor către viața vegetală, s-a înfăptuit pe două căi divergente, dintre care una a mers către instinct şi alta către inteligență.

Torpoarea vegetativă, instinctul şi inteligența, iată în fine elementele care se conjugă în impulsul vital, comun plantelor Şi animalelor, şi care, de-a lungul unei dezvoltări în care s-au manifestat sub formele cele mai imprevizibile, s-au disociat Prin simplul fapt al creşterii lor. Eroarea capitală care, venind de la Aristotel, a viciat majoritatea filosofilor naturii, constă în a vedea

în viața vegetativă, în viața instinctivă şi în cea rațională trei trepte succesive ale aceleiaşi tendințe ce se dezvoltă, pe când ele sunt trei direcții divergente ale unei activități care s-a scindat progresiv. Diferența dintre ele nu este de intensitate, nici de grad, ci de natură.

*

E important să aprofundăm acest punct de vedere. Despre viața vegetală şi animală, am văzut cum se completează şi se opun. E vorba acum de a arăta cum inteligența şi instinctul se opun şi se completează, la rândul lor. Dar să spunem de la început de ce suntem ispitiți să vedem aici două activități, dintre care prima ar fi superioară celei de a doua şi i s-ar suprapune, pe când în realitate ele nu sunt lucruri de acelaşi ordin, nu s-au succedat una alteia şi nici celor cărora li se pot atribui alte trepte.

Fapt este că inteligența şi instinctul, începând prin a se întrepătrunde, păstrează ceva din originea lor comună. Nici una, nici alta nu se întâlnesc niciodată în stare pură. Spuneam că în plantă se pot trezi din adormire conştiința şi mobilitatea şi că animalul trăieşte sub amenințarea constantă a unei lunecări spre viața vegetativă. Cele două tendinței ale plantei şi animalului se întrepătrundeau atât de bine la început, încât n-a existat niciodată o ruptură completă între ele: una continuă s-o obsedeze pe cealaltă; le găsim pretutindeni amestecate; numai proporția diferă. La fel pentru inteligență şi instinct. Nu există inteligență în care să nu se găsească urme de instinct, nici – mai ales – instinct care să nu fie înconjurat de o aură de inteligență. Aceasta a fost cauza unei mari desconsiderări. Din faptul că instinctul este întotdeauna mai mult sau mai puțin inteligent, s-a conchis că inteligența şi instinctul sunt lucruri de acelaşi ordin, că între ele nu e decât o deosebire de complexitate sau de perfecțiune şi, mai ales, că fiecare este exprimabil în termenii celuilalt. În realitate ele nu se însoțesc decât pentru că se completează şi nu se completează decât pentru că sunt diferite, ceea ce este instinctiv în instinct fiind de sens opus cu ceea ce este inteligent în inteligență.

Să nu surprindă faptul că insistăm asupra acestei chestiuni. Noi o considerăm capitală.

Mai întâi distincțiile pe care le vom face vor fi foarte categorice, tocmai pentru că vrem să definim în instinct ce este instinctiv şi în inteligență ce este inteligent, căci orice instinct concret este amestecat cu inteligență, după cum orice inteligență reală este pătrunsă de instinct. În plus, nici inteligența nici instinctul nu

pot fi definite rigid; ele sunt tendințe şi nu lucruri făcute. În fine, nu va trebui uitat că, în acest capitol, considerăm inteligența şi nu instinctul ca produse ale vieții ce le sedimentează în curgerea sa. Or, viața manifestată de un organism este, credem noi, un efort pentru obținerea anumitor lucruri din materia neînsuflețită. Nu va fi de mirare deci că tocmai diversitatea acestui efort ne frapează la instinct şi la inteligență, iar noi vedem în aceste două forme de activitate psihică, înainte de orice, două metode diferite de acțiune asupra materiei inerte. Modul acesta un pic strimt de a ni le închipui are avantajul că oferă un mijloc obiectiv de a le deosebi. În schimb, despre inteligență şi instinct în general ne va da poziția medie deasupra şi dedesubtul căreia oscilează constant amândouă. De aceea nu va trebui văzut în ceea ce urmează, decât un desen schematic, în care contururile inteligenței şi instinctului vor fi mai accentuate decât trebuie, şi în care vom fi neglijat atenuarea ce decurge totodată din indecizia fiecăruia şi din uzurparea reciprocă, într-un subiect atât de obscur, nu s-ar putea face prea mult pentru clarificare. Va fi întotdeauna lesne de făcut ulterior formele mai vagi, de corectat ceea ce în desen era prea geometric, în fine, de înlocuit rigiditatea unei scheme cu suplețea vieții.

*

Când putem data apariția omului pe pământ? În vremea confecționării primelor arme, a primelor unelte. Nu am uitat memorabila dispută în jurul descoperirii lui Boucher de Perthes, din cariera Moulin-Quignon[1].

Chestiunea era de a şti dacă avem de-a face cu topoare autentice sau cu fragmente de silex sparte întâmplător. Dar nimeni nu s-a îndoit vreo clipă de faptul că, dacă erau topoare ne aflam în prezența unei inteligențe, mai exact, a inteligenței umane. Pe de altă parte, să ne uităm într-o culegere de povestiri despre inteligența animalelor.

Vom vedea că alături de multe acte explicabile prin imitație sau prin asocierea automată de imagini, noi nu şovăim să declarăm animalele că inteligențe; la loc de frunte se află cele ce mărturisesc despre ideea *fabricării,* fie că animalul izbuteşte să

[1] Acest punct de vedere este constatat de Rene Quinton care consideră mamiferele carnivore şi rumegătoare, ca şi anumite păsări, drept ulterioare omului (R. Quinton, L 'eau de mer milieu organique, Paris, 1904, p. 435). În treacăt fie spus, concluziile noastre generale, deşi foarte diferite de cele ale lui Quinton, nu au nimic ireconciliabil cu ele; căci dacă evoluţia a fost aşa cum ne-o reprezentăm noi, vertebratele au trebuit să facă eforturi pentru a se menţine în condiţii de acţiune mai favorabile, acelea chiar în care viaţa s-a situat la început.

facă o unealtă grosolană, fie că foloseşte un obiect făcut de om. Animalele situate imediat după om din punct de vedere al inteligenței, maimuțele şi elefanții, ştiu să folosească un instrument artificial. Sub ele, dar nu prea departe, se vor situa cele ce *recunosc* un obiect fabricat: de pildă vulpea, care ştie foarte bine că o cursă este o cursă.

Fără îndoială, există inteligență pretutindeni unde există raționament; dar raționamentul, care constă într-o pliere a experienței trecute în sensul experienței prezente, este un început de invenție. Ea devine completă când se materializează într-un instrument fabricat. La aceasta inteligența animalelor tinde ca la un ideal. Iar dacă, de obicei, nu izbuteşte să modeleze încă obiecte artificiale şi să le folosească, ea se pregăteşte pentru aceasta prin chiar variațiile executate pe instinctele oferite de natură. În ce priveşte inteligența umană, nu s-a remarcat destul că invenția mecanică a fost, de la început, pasul esențial, că şi azi viața socială gravitează împrejurul fabricării şi folosirii instrumentelor artificiale, că invențiile care marchează drumul progresului i-au trasat şi direcția. Ne vine greu să înțelegem aceasta, pentru că schimbările omenirii stăruie de obicei la transformările uneltelor. Obiceiurile noastre individuale şi chiar sociale supraviețuiesc destul de mult timp scopurilor, pentru care existau, încât efectele profunde ale unei invenții se fac observate când deja am pierdut din vedere noutatea lor. A trecut un secol de la inventarea maşinii cu abur, şi noi abia începem să resimțim zguduirea profundă pe care a provocat-o. Revoluția produsă de ea în industrie n-a tulburat mai puțin relațiile dintre oameni. Idei noi se nasc. Sentimente noi sunt pe cale să se ivească. Peste mii de ani, când regresul trecutului nu va mai îngădui să se perceapă decât liniile mari, războaiele şi revoluțiile noastre vor însemna puțin, admițând că ne vom mai aminti de ele; dar despre maşina cu aburi şi invențiile care au însoțit-o se va vorbi poate cum vorbim azi despre bronz ori piatra şlefuită; maşina cu aburi va defini o vârstă[1].

Dacă am putea să ne lipsim de orgoliu, dacă pentru a ne defini specia am respecta ceea ce istoria şi preistoria ne înfățişează drept caracteristică statornică a omului şi inteligenței, n-am mai vorbi poate *de Homo sapiens,* ci *de Homo faber.*

---

[1] Dl. Paul Lacombe a relevat influenţa capitală pe care marile invenţii au exercitat-o asupra evoluţiei umanităţii (P. Lacombe, De l'histoire consideree comme science, Paris, 1894. Vezi, în special, pp. 168-247).

În definitiv *inteligența, imaginația prin ceea ce pare a fi atitudinea originară, este însuşirea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte de făcut unelte, şi de a varia nelimitat fabricarea.*

Dar un animal neinteligent posedă de asemenea unelte sau maşini? Da, desigur, însă în acest caz instrumentul face parte din corpul care îl foloseşte. Şi, corespunzător acestui instrument, există un *instinct* care ştie să se folosească de el. Fără îndoială, trebuie ca toate instinctele să constea dintr-o însuşire naturală de a folosi un mecanism înnăscut. O asemenea definiție nu s-ar aplica instinctelor pe care Romanes le-a numit „secundare", şi chiar multe instincte „primare" i-ar scăpa. Dar această definiție a instinctului, ca şi aceea pe care o dăm provizoriu inteligenței, determină cel puțin limita ideală spre care merg formele foarte numeroase ale obiectului definit. S-a observat adesea că majoritatea instinctelor sunt prelungiri sau mai bune finisări ale muncii de organizare. Unde începe activitatea instinctului? Unde se termină aceea a naturii? Nu s-ar putea spune. La metamorfozele larvei în nimfa şi insectă adultă, metamorfoze care pretind, adesea, din partea larvei acțiuni adecvate şi un fel de inițiativă, nu există linii de demarcație fermă între instinctul animalului şi munca organizatoare a materiei vii. S-ar putea spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi, sau că organizarea se prelungeşte în instinctul ce trebuie să folosească organul. Cele mai uluitoare instincte ale insectei nu fac decât să dezvolte în mişcări structura ei specială, încât acolo unde viața socială împarte munca între indivizi şi le impune astfel instincte diferite, se observă o diferență corespunzătoare de structură: se cunoaşte polimorfismul furnicilor, al albinelor, al viespilor şi al unor pseudoneuroptere (neuropteroide, n.tr.). Astfel, neluând în considerare decât cazurile limită, în care se asistă la triumful complet al inteligenței şi al instinctului, se constată între ele o diferență esențială: *instinctul desăvârşit este o însuşire de a folosi şi chiar de a construi instrumente organizate; inteligența desăvârşită este însuşirea de a fabrica şi de a întrebuința instrumente neorganizate.*

Avantajele şi inconveniente le acestor două moduri de activitate sar în ochi. Instinctul are la îndemână instrumentul adecvat: acest instrument care se fabrică şi se repară singur, care prezintă, ca toate creațiile naturii, o infinită complexitate de amănunt şi o uimitoare simplitate de funcționare, execută imediat, la momentul dorit, fără dificultate, cu o perfecțiune adesea admirabilă, ceea ce este chemat să facă. În schimb, el

păstrează o structură aproape invariabilă, fiindcă modificarea lui nu e posibilă fără o modificare a speciei. Instinctul este deci obligatoriu specializat, nefiind decât folosirea, pentru un obiect determinat, a unui instrument determinat. Dimpotrivă, instrumentul fabricat inteligent este un instrument imperfect. El nu se obține decât cu prețul unui efort. Ceea ce este aproape întotdeauna o treabă neplăcută. Dar cum este făcut dintr-o materie neorganizată, poate folosi la orice, poate să scoată ființa vie din orice nouă încurcătură şi să-i dea un număr nelimitat de puteri. Inferior instrumentului natural pentru satisfacerea nevoilor imediate, el are cu atât mai mult ascendent asupra acestuia, cu cât nevoia este mai presantă. El reacționează îndeosebi împotriva naturii ființei care 1-a fabricat, căci chemându-l să exercite o nouă funcție, el îi conferă, să spunem aşa, o organizare mai complexă, fiind un organ artificial care prelungeşte organismul natural. Pentru fiecare nevoie satisfăcută crează o nevoie nouă, şi astfel, în loc să închidă cercul acțiunii în care animalul se va mişca automat, că instinctul, instrumentul artificial deschide acestei activități un câmp nedefinit, în care o împinge tot mai departe şi o face tot mai liberă. Dar acest avantaj al inteligenței asupra instinctului nu apare decât târziu, când inteligența, ridicând fabricarea pe treapta ei superioară, face de acum maşini de fabricat. La început avantajele şi inconvenientele instrumentului fabricat şi ale celui natural se echilibrează atât de bine, încât este greu de spus care din ele va asigura ființei vii o autoritate mai mare în natură.

Se poate presupune că ele încep prin a fi amestecate una în cealaltă, că activitatea psihică originară participă în ambele simultan şi dacă ne-am întoarce în trecutul îndepărtat am găsi instincte mai apropiate de inteligență, decât cele ale insectelor noastre, o inteligență mai învecinată cu instinctul decât a vertebratelor noastre: inteligență şi instinct elementare, de altfel, captive ale unei materii pe care nu izbutesc s-o domine. Dacă forța imanentă a vieții ar fi fost nelimitată, poate că ar fi izbutit să dezvolte la infinit, în aceleaşi organisme, instinctul şi inteligența. Dar totul pare să arate că această forță este finită şi că, manifestându-se, ea se epuizează destul de repede. Îi este greu să meargă prea departe în mai multe direcții deodată. Trebuie să aleagă. Or, ea are de ales între două feluri de a acționa asupra materiei brute. Poate furniza această acțiune *imediat,* creându-şi un instrument *organizat,* cu care va lucra; sau o poate oferi *mediat* într-un organism care, în loc să posede natural

instrumentul cuvenit, îl va fabrica ea însăşi modelând materia anorganică. De aici inteligența şi instinctul, care sunt tot mai divergente, dezvoltându-se, dar nu se separă de tot niciodată. Într-adevăr, pe de o parte instinctul cel mai desăvârşit al insectei se însoțeşte de câteva sclipiri de inteligență, fie şi numai în alegerea locului, a momentului şi a materialelor de construcție: când, în mod excepțional, albinele îşi fac cuibul în aer liber, ele născocesc dispozitive noi şi cu adevărat inteligente spre a se adapta la noile condiții[1]. Dar, pe de altă parte, inteligența are şi mai multă nevoie de instinct, decât instinctul de inteligență, căci a modela materia neînsuflețită presupune la animal un grad superior de organizare, la care nu s-a putut ridica decât pe aripile instinctului. De asemenea, în timp ce la artropode natura a evoluat direct spre instinct, la mai toate vertebratele asistăm mai curînd la căutarea decât la înflorirea inteligenței. Substratul activității lor psihice îl constituie încă instinctul, însă inteligența pândeşte, năzuind să-1 înlocuiască. Ea nu izbuteşte să inventeze instrumente, dar cel puțin încearcă aceasta făcând cât mai multe variații pe tema instinctului, de care ar vrea să scape. Inteligența nu se ia cu totul în stăpânire de sine decât la om, iar acest triumf se afirmă prin însăşi insuficiența mijloacelor naturale de care dispune omul spre a se apăra contra duşmanilor săi, a frigului şi foamei. Această insuficiență - când se încearcă a i se înțelege sensul - capătă valoarea unui document preistoric: ea înseamnă înlăturarea definitivă a instinctului de către inteligență. Nu este mai puțin adevărat că natura trebuie să fi şovăit între două feluri de activitate psihică, unul sigur de succesul imediat, dar cu efecte limitate, altul aleatoriu, dar ale cărui izbânzi, dacă ar fi ajuns independent, s-ar fi putut extinde nelimitat.

De altfel, cel mai mare succes a venit din partea în care era cel mai mare risc.

Instinctul şi inteligența reprezintă deci două soluții divergente, la fel de elegante, ale aceleiaşi unice probleme.

Este adevărat, din aceasta au rezultat deosebiri profunde de structură internă între instinct şi inteligență. Nu vom insista decât asupra celor ce interesează acest studiu. Spuneam deci că inteligența şi instinctul presupun două feluri de cunoştințe radical diferite. Dar câteva clarificări sunt necesare de la început, pentru subiectul conştiinței în general.

---

[1] Bouvier, La nidification des Abeilles a 1 'air libre (C.R. de l'Acad. Des sciences, 1 mai 1906).

Ne-am întrebat până unde este conştient instinctul. Vom răspunde că există, în această privință, numeroase diferențe şi grade, că instinctul este mai mult sau mai puțin conştient în anumite cazuri, inconştient în altele. Cum vom vedea, planta are instincte: este îndoielnic că acestea se însoțesc la ea de sentiment. Chiar la animal, nu se regăseşte nici un instinct complex, care să nu fie inconştient, măcar într-o parte a manifestărilor sale. Dar trebuie semnalată aici o diferență prea puțin remarcată, între două feluri de inconştiență, aceea care constă într-o conştiință *nulă* şi aceea care provine dintr-o conştiință *anulată.* Conştiința nulă şi conştiința anulată sunt amândouă egale cu zero; dar cel dintâi zero arată că nu există nimic, al doilea că avem de-a face cu două cantități egale şi de sens contrar, care se compensează şi se neutralizează. Inconştiența unei pietre ce cade este o conştiință nulă: piatra nu are sentimentul căderii sale. Este oare la fel cu inconştiența instinctului, în cazurile extreme când el este inconştient? Când înfăptuim maşinal o acțiune obişnuită, când somnambulul îşi joacă automat visul, inconştiența poate fi absolută; dar acum ea depinde de faptul că reprezentarea actului e ținută în şah chiar de executarea actului, care este atât de perfect asemănător cu reprezentarea şi se înscrie în ea atât de exact, încât nici o conştiință nu-l mai poate depăşi.

Reprezentarea este acoperită de acțiune. Dovadă este că, dacă înfăptuirea actului este oprită sau împiedicată de un obstacol, conştiința poate apărea. Ea era deci acolo, dar neutralizată de acțiunea care acoperea reprezentarea. Obstacolul n-a creat nimic pozitiv; el a făcut doar. Un gol, a efectuat o destupare. Această nepotrivire între act şi reprezentare este tocmai ceea ce numim conştiință.

Aprofundând chestiunea, s-ar constata cum conştiința este lumină constantă a zonei de acțiuni posibile sau de activitate virtuală, care învăluie acțiunea înfăptuită efectiv de ființa vie. Ea înseamnă şovăială sau alegere. Acolo unde multă acțiune la fel de posibilă se conturează fără nici o acțiune reală (ca într-o dezbatere fără rezultat), conştiința este intensă. Acolo unde acțiunea reală este singură acțiune posibilă (ca în activitatea de tip somnambulic sau automat), conştiința devine nulă. Reprezentarea şi cunoaşterea există şi în ultimul caz, dacă se adevereşte că aici se află un ansamblu de mişcări sistematizate, dintre care ultima este preformată în prima, iar conştiința - că va putea să țâşnească la imboldul unui obstacol. Din acest punct de

vedere conştiința ființei vii s-ar putea defini ca o diferență aritmetică între activitatea virtuală şi activitatea reală. Ea măsoară depărtarea dintre reprezentare şi acțiune.

De acum se poate presupune că inteligența va fi mai curînd orientată spre conştiință, iar instinctul spre inconştiență. Căci acolo unde instrumentul de mânuit este organizat de natură, punctul de aplicare furnizat de natură, rezultatul - voit de natură, o parte neînsemnată este lăsată la alegere: conştiința inerentă reprezentării va fi deci contrabalansată, pe măsură ce ar tinde să se degaje, prin săvârşirea acrului, identic reprezentării, care îi este contragreutate. Acolo unde apare, ea lămureşte mai puțin instinctul însuşi, decât contradicțiile al căror subiect este instinctul: tocmai *deficitul* de instinct, distanța de la act la idee va deveni conştiință; iar conştiința nu va fi atunci decât un accident. Ea nu subliniază în esență decât intervenția inițială a instinctului, aceea care declanşează întreaga serie de mişcări automate. Dimpotrivă, deficitul este starea normală a inteligenței. A suferi de contradicții este însăşi esența ei. Având ca funcție primitivă să fabrice instrumente neorganizate, ea trebuie, trecând prin mii de dificultăți, să aleagă pentru treaba ei locul şi momentul, forma şi materia. Şi ea nu-şi poate satisface trebuințele în întregime, pentru că orice satisfacție nouă creează noi trebuințe.

Pe scurt, dacă instinctul şi inteligența ascund cunoştințe, cunoaşterea este mai *curând jucată* şi inconştientă în cazul instinctului, mai *curând gândită* şi conştientă în cazul inteligenței. Dar aceasta este o diferență de grad mai curînd decât de natură. Atâta timp cât nu se leagă decât de conştiință, se închid ochii asupra a ceea ce înseamnă din punct de vedere psihologic diferența capitală dintre inteligență şi instinct.

Pentru a ajunge la diferența esențială, fără a ne opri la lumina mai mult sau mai puțin vie, care scaldă aceste două forme de activitate internă, trebuie mers direct la obiectele, profund diferite între ele, care sunt punctele de aplicare.

Când strechea cailor *(Gaslrophilus,* n.tr.) îşi depune ouăle pe picioarele sau pe umerii animalului, urmează după cum se ştie, ca larva să se dezvolte în stomacul calului, deci calul, lingându-se, va transfera larva născândă în tubul său digestiv. Când un himenopter paralizant îşi va înțepa victimă în punctele precise în care se găsesc centrii nervoşi, spre a o imobiliza fără s-o ucidă, el procedează ca un entomolog, dublat de un chirurg dibaci. Dar câte nu ştie micul scarabeu, sitaris, despre care se povestesc

atâtea! Acest coleopter îşi depune ouăle la intrarea în galeriile subterane săpate de o specie de albine, Antophora. Larva de sitaris, după o lungă aşteptare, pândeşte Antophora mascul la ieşirea din galerie, se fixează pe el, unde rămâne prins până la zborul nupțial; atunci prinde momentul să treacă de pe mascul pe femelă şi aşteaptă liniştit ca aceasta să-şi depună ouăle. Larva sare atunci pe ou, care îi va servi ca suport în miere, devorează oul în câteva zile şi, instalat pe cochilie, suferă prima metamorfoză. Pregătit acum pentru a pluti pe miere, el consumă această provizie de hrană şi devine nimfă, apoi insectă adultă. Totul se petrece *ca şi cum* larva de sitaris ar şti încă de la ecloziune că masculul de Antophora va ieşi mai întâi din galerie, că zborul nupțial îi va oferi mijlocul de a ajunge la femelă, că aceasta o va conduce într-un depozit de miere în stare s-o hrănească atunci când se va transforma, că până la transformare va deveni treptat oul de Antophora, pentru a se hrăni, a se menține la suprafața mierii şi de asemenea, pentru a-şi suprima rivalul ce ar ieşi din ou. Şi totul se petrece din nou *ca şi cum* sitaris însuşi ar şti că larva lui va şti toate acestea. Cunoaşterea, dacă este cunoaştere, nu e decât implicită. Ea se exteriorizează în inițiative precise, în loc să se interiorizeze în conştiință. Nu e mai puțin adevărat că purtarea insectei evidențiază reprezentarea de lucruri determinate, existând sau producându-se în puncte precise ale spațiului şi timpului, pe care insecta le cunoaşte fără a le fi învățat.

Acum, dacă luăm din acelaşi punct de vedere inteligența, vedem că şi ea cunoaşte anumite lucruri fără a le fi învățat. Dar e vorba de cunoştințe cu totul diferite. N-am vrea să redeşteptăm azi vechea ceartă a filosofilor pe marginea cunoştințelor înnăscute. Ne mărginim deci să notăm chestiunea asupra căreia toată lumea este de acord, şi anume că un copil mic înțelege de îndată lucruri pe care animalul nu le va înțelege niciodată, şi că în acest sens inteligența, ca şi instinctul, este o funcție ereditară, prin urmare înnăscută. Dar inteligența înnăscută, deşi o însuşire a cunoaşterii, nu cunoaşte nici un obiect anume. Când nou-născutul caută pentru prima dată sinul doicii sale, arătând astfel că are cunoştință (inconştiență, neîndoielnic) despre un lucru pe care nu l-a văzut niciodată, se va spune - tocmai întrucât cunoaşterea înnăscută este aici a unui obiect determinat - că e vorba de instinct, nu de inteligență. Inteligența nu aduce deci cunoaşterea înnăscută a nici unui obiect. Şi totuşi, dacă ea nu cunoaşte nimic natural, nici nu are ceva înnăscut. Ce poate

cunoaşte ea deci, ea care ignoră toate lucrurile? Alături de *lucruri* există *raporturi.* Copilul abia născut nu cunoaşte nici obiecte determinate, nici o proprietate determinată a vreunui obiect; dar în ziua în care se va atribui față de el o proprietate unui obiect, un epitet unui substantiv, va înțelege numaidecât despre ce-i vorba. Relația de la predicat la subiect este deci sesizată de el în mod firesc. Şi s-ar spune despre relația generală atât cât exprimă verbul, relație pe atât de nemijlocit concepută de spirit, pe cât poate subînțelege limbajul, cum se întâmpla în limbile rudimentare care nu au verb. Inteligența uzează deci firesc de raporturile de la echivalent la echivalent, de la conținut la conținut, de la cauză la efect etc, implicate de orice frază în care există un subiect, un atribut, un verb, exprimat sau subînțeles. Se poate spune oare că inteligența are cunoaşterea *înnăscută* a fiecăruia din aceste raporturi în particular? Este treaba logicienilor să cerceteze dacă e vorba de relații ireductibile sau dacă nu s-ar putea ajunge la relații şi mai generale. Dar, oricum s-ar face analiza gândirii, s-ar ajunge mereu la unul sau mai multe cadre generale, despre care spiritul posedă cunoaşterea înnăscută, pentru că le foloseşte în chip natural.

Vom spune deci că, *dacă luăm în considerare, la instinct şi la inteligență ceea ce ele cuprind ca o cunoaştere înnăscută, constatăm că aceasta se referă în primul caz la* lucruri *şi în al doilea la* raporturi.

Filosofii fac distincție între materia cunoaşterii şi forma sa. Materia este ceea ce e dat de însuşirile percepției, luate în stare brută. Forma este ansamblul raporturilor ce se stabilesc între aceste materiale pentru a constitui o cunoaştere sistematică. Forma fără materie poate fi obiectul unei cunoaşteri? Da, fără îndoială, cu condiția ca această cunoaştere să semene mai puțin cu un lucru posedat, decât cu o direcție; dacă vrem, este o anumită însuşire naturală a atenției. Şcolarul care ştie că i se va dicta o fracție trage o linie înainte de a şti care vor fi numărătorul şi numitorul; în spiritul lui e prezentă deci relația generală între doi termeni, deşi nu cunoaşte nici unul dintre ei; cunoaşte forma fără materie. La fel pentru cadrele anterioare oricărei experiențe, în care experiența noastră s-a încadrat. Deci să adoptăm aici cuvintele consacrate prin utilizare.

Vom da deosebirii dintre inteligență şi instinct următoarea formulare mai exactă: *inteligența, în ce are ea înnăscut, înseamnă cunoaşterea unei* forme, *instinctul o implică pe aceea a unei* materii.

Din acest al doilea punct de vedere, care este al cunoaşterii şi nu al acțiunii, forța imanentă a vieții în general încă ne apare ca un principiu limitat, în care coexistă şi se întrepătrund, la început, două feluri diferite, chiar divergente, de cunoaştere. Primul atinge nemijlocit, în însăşi materialitatea lor, obiecte determinate. El spune: „iată ceea ce este".

Al doilea nu atinge nici un obiect anume, nu este decât o putere naturală de a raporta un obiect la un obiect, sau o parte la o parte, sau un aspect la un aspect, în fine, de a trage concluzii când se posedă premise şi de a merge de la ceea ce s-a învățat la ceea ce se ignoră. El nu mai spune „aceasta este"; el spune numai că, *dacă* într-un fel vor fi condițiile, la fel va fi şi condiționând. Pe scurt, prima cunoaştere, cea a naturii instinctive, se va formula prin ceea ce filosofii numesc propoziții *categorice.* În timp ce a doua, de natură intelectuală, se exprimă întotdeauna *ipotetic.* Din aceste două însuşiri prima pare din capul locului preferabilă celeilalte. Şi ar fi într-adevăr, dacă s-ar extinde la un număr nedefinit de obiecte. Dar în realitate că nu se aplică niciodată decât unui obiect special, şi chiar unei părți restrânse a lui. Cel puțin se obține astfel cunoaşterea interioară şi plină, nu explicită, ci implicată în acțiunea săvârşită. A doua, dimpotrivă, nu deține în chip natural decât o cunoaştere exterioară şi vidă; dar prin aceasta ea are avantajul de a oferi un cadru în care o infinitate de obiecte se vor putea găsi rând pe rând. Totul se petrece ca şi cum forța ce evoluează printre formele vii fiind limitată, ar avea posibilitatea să aleagă, în domeniul cunoaşterii naturale sau înnăscute, între două feluri de limitare, una ducând la *extensiunea* cunoaşterii, alta *la comprehensiune.*

În primul caz cunoaşterea va putea fi consistentă şi plină, dar se va restrânge la un obiect determinat; în al doilea nu-şi mai limitează obiectul, dar aceasta pentru că nu mai conține nimic, nefiind decât o formă fără materie. Cele două tendințe, la început implicate reciproc, au trebuit să se despartă pentru a creşte. Ele au plecat fiecare pe drumul său să-şi caute norocul în lume. Au ajuns instinct şi la inteligență.

Sunt cele două moduri divergente de cunoaştere, prin care inteligența şi instinctul vor trebui să se definească, dacă se situează în punctul de vedere al cunoaşterii şi nu al acțiunii. Dar cunoaşterea şi acțiunea nu sunt aici decât două aspecte ale uneia şi aceleiaşi însuşiri. Este lesne de văzut într-adevăr că a doua definiție nu este decât o nouă formă a celei dintâi.

Dacă instinctul este prin excelență însuşirea de a folosi un

instrument natural organizat, el trebuie să înconjoare cunoaşterea înnăscută (virtuală sau inconştientă, c drept) şi cu acest instrument şi cu obiectul căruia i se aplică. Instinctul este deci cunoaşterea înnăscută a unui *lucru.* Dar inteligența este însuşirea de a fabrica instrumente neorganizate, adică artificiale. Dacă prin ea natura renunță să înzestreze ființa vie cu instrumentul care îi va servi, este pentru că ființa vie poate, după împrejurări, să-şi schimbe fabricația. Funcția esențială a inteligenței va fi deci să discearnă, în anumite împrejurări, mijlocul de a ieşi din această situație. Ea va căuta ceea ce-i poate folosi cel mai bine, adică să se introducă în cadrul propus. Se va sprijini mai ales pe relațiile dintre situația dată şi mijloacele de a o întrebuința. Deci ceea ce va avea înnăscut este tendința de a stabili raporturi, iar aceasta presupune cunoaşterea naturală a anumitor relații foarte generale, veritabil material pe care activitatea proprie a fiecărei inteligențe îl va preface în relații speciale. Acolo unde activitatea este orientată spre fabricare, cunoaşterea se sprijină deci pe raporturi. Dar această cunoaştere complet normală a inteligenței are un incalculabil avantaj asupra cunoaşterii *materiale* a instinctului, O formă, tocmai pentru că este goală, poate fi umplută succesiv, după voie, cu un număr nedefinit de lucruri, chiar din acelea care nu servesc la nimic. Încât o cunoaştere formală nu se mărgineşte la ceea ce îi este practic folositor, nici la utilitatea practică a ivirii pe lume. O ființă inteligentă poartă în sine ceea ce îi trebuie ca să se autodepăşească.

Ea se va depăşi totuşi mai puțin decât ar vrea, decât şi-ar imagina. Caracterul pur formal al inteligenței o lipseşte de lestul necesar ca să se aşeze pe obiectele de cel mai mare interes pentru speculație. Instinctul, dimpotrivă, ar avea materialitatea voită, dar este incapabil să-şi caute obiectul atât de departe: el nu speculează. Atingem punctul care interesează cel mai mult această cercetare a noastră. Diferența semnalată de noi între instinct şi inteligență este aceea pe care întreaga noastră analiză tinde s-o dezvăluie.

Am formulat-o astfel: *există lucruri pe care numai inteligența este în stare să le caute, dar pe care, prin ea însăşi, nu le va găsi niciodată. Aceste lucruri doar instinctul le-ar găsi; dar el nu le va căuta niciodată.*

E necesar să intrăm în câteva detalii provizorii asupra mecanismului inteligenței. Am spus că inteligența are funcția de a stabili raporturi. Să determinăm mai precis natura relațiilor

stabilite de inteligență. Asupra acestei chestiuni rămânem încă în domeniul vagului sau al arbitrariului, cât timp vedem în inteligență o însuşire destinată speculației pure. Atunci vom fi siliți să considerăm cadrele generale ale intelectului drept ceva absolut, ireductibil şi inexplicabil. Intelectul ar fi căzut din cer cu forma lui, aşa cum ne naştem noi cu chipul nostru. Se defineşte, fără îndoială, această formă, dar este tot ce se poate face şi nu e de cercetat pentru ce este ceea ce este şi nu altceva. Astfel vom afla că inteligența este unificare, că toate operațiile ei urmăresc să introducă o anumită unitate în diversitatea fenomenelor etc. Dar mai întâi „unificarea" este un termen vag, mai puțin clar decât acela de „relație" sau chiar de „gândire", şi care nu spune mai mult. În plus, s-ar putea să ne întrebăm dacă inteligența nu are funcția de a diviza, mai mult decât de a uni. În sfârşit, dacă inteligența procedează aşa cum o face pentru că vrea să unească, şi dacă ea caută unificarea doar pentru că are nevoie de ea, cunoaşterea se va face corelat cu anumite exigențe ale spiritualității care ar fi putut fi cu totul altele decât sunt. Pentru o inteligență altfel alcătuită, alta ar fi fost şi cunoaşterea. Inteligența nemaifiind dependentă de nimic, totul atârnă atunci de ea. Şi astfel, pentru că am situat intelectul prea sus, am ajuns să punem prea jos cunoaşterea pe care ne-o dă. Aceasta devine relativă, din moment ce inteligența este un fel de absolut. Dimpotrivă, noi socotim inteligența ca relativă la necesitățile de acțiune. Dacă avem acțiunea, forma inteligenței se va deduce din ea. Această formă nu este deci nici ireductibilă, nici inexplicabilă. Şi tocmai pentru că nu este independentă, nu se mai poate spune despre cunoaştere că depinde de ea. Cunoaşterea încetează de a fi un produs al inteligenței pentru a deveni, într-un anumit sens, parte integrantă a realității.

Filosofii vor răspunde că acțiunea se efectuează într-o lume *ordonată,* că această ordine aparține deja gândirii, şi că noi comitem o *petitio principii* explicând inteligența prin acțiunea care o presupune. Şi ar avea dreptate, dacă punctul de vedere pe care ne situăm în acest capitol ar fi definitiv. Am fi atunci păcăliți de o iluzie că aceea a lui Spencer, care a crezut că inteligența e îndeajuns explicată când e redusă la urma lăsată în noi de caracterele generale ale materiei - ca şi cum ordinea inerentă materiei n-ar fi inteligența însăşi! Dar păstrăm pentru următorul capitol chestiunea de a şti până unde şi cu ce metodă ar putea filosofia să încerce a explica o geneză veritabilă a inteligenței concomitent cu a materiei Pentru moment problema care ne

preocupă este de ordin psihologic Ne întrebăm care este porțiunea din lumea materială, la care inteligența este special adaptată și pentru a răspunde nu e deloc nevoie de un sistem filosofic. Ajunge să ne situăm din punctul de vedere al bunului simț.

Să plecăm deci de la acțiune şi să presupunem în principiu că inteligența are în vedere mai întâi să fabrice. Fabricarea se exercită exclusiv asupra materiei neînsuflețite, în sensul că, chiar dacă foloseşte materiale organizate, le tratează ca obiecte neînsuflețite, iară a conta viața care le-a format. Din materia neânsuflețită nu reține altceva decât solidul: restul îi scapă prin Tocmai fluiditatea sa. Deci, dacă inteligența tinde să fabrice, se poate prevedea că fluidul din real îi va scăpa în parte, iar ceea este viu în materia însuflețită îi va scăpa cu totul.

Inteligența noastră, aşa cum a făcut-o natura, are ca obiect de căpetenie neorganizatul.

Dacă trecem în revistă însuşirile intelectuale, se va vedea că inteligența nu se simte în largul său decât atunci când operează asupra materiei neînsuflețite, îndeosebi asupra solidelor. Care este proprietatea cea mai generală a materiei brute, neînsuflețite? Este întinsă, ne prezintă obiecte exterioare obiectelor şi, în aceste obiecte, părți exterioare părților. Fără îndoială, ne foloseşte pentru operații viitoare să considerăm fiecare obiect ca divizibil în părți fragmentate arbitrar, fiecare parte fiind divizibilă după plac şi astfel la infinit. Dar este necesar mai ales pentru operații actuale, să considerăm obiectul real cu care avem de-a face, sau elementele reale în care l-am descompus, ca *provizoriu definitive* şi să le tratăm ca pe tot *atâtea unități.*

La posibilitatea de a descompune materia după plac facem aluzie când vorbim de *continuitatea* întinderii materiale; dar această continuitate, cum se vede, se reduce pentru noi la însuşirea materiei de a alege modul de discontinuitate pe care îl vom descoperi: în fond, întotdeauna tocmai modul de discontinuitate, o dată ales, apare că efectiv real şi ne fixează atenția, fiindcă asupra lor se îndreaptă acțiunea noastră prezentă. Astfel discontinuitatea este gândită pentru ea însăşi, este de gândit în ea însăşi, noi ne reprezentăm printr-un act cert al spiritului nostru, în timp ce reprezentarea intelectuală a continuității este mai curînd incertă, nefiind de fapt decât refuzul spiritului, în fața oricărui sistem de descompunere dat actualmente, de a-l considera ca singurul posibil.

Inteligența noastră nu-şi reprezintă cu claritate decât discontinuitatea.

Pe de altă parte, obiectele asupra cărora se exercită acțiunea noastră sunt, neîndoielnic, obiectele mobile. Dar ceea ce ne interesează este de a şti *unde* se află el într-un moment oarecare al traseului. Cu alte cuvinte, ne legăm mai întâi de pozițiile sale actuale sau viitoare şi nu de *progresul* prin care trece de la o poziție la alta, progres care este chiar mişcarea. În acțiunile pe care le întreprindem şi care sunt mişcări sistematizate, spiritul nostru se concentrează asupra scopului său semnificației mişcării, asupra aspectului său de ansamblu, asupra planului imobil de execuție. Ceea ce este instabil în acțiune nu ne interesează decât în măsura în care totalitatea ar putea fi devansată, întârziata sau împiedicată de cutare sau cutare incident survenit pe drum. Inteligența noastră întoarce spatele mobilității, pentru că nu are nici un interes să se ocupe de ca. Dacă ar fi destinată teoriei pure inteligența s-ar situa în mişcare, căci că este realitatea însăşi, iar imobilitatea nu este niciodată decât aparentă sau relativă. Dar inteligența este destinată pentru cu totul altceva. Cu prețul propriei violentări, ea urmează calea inversă: întotdeauna pleacă de la imobilitate, ca şi cum ar fi realitatea ultimă; când vrea să-şi reprezinte mişcarea, o reconstruieşte din imobilități pe care le alătură. Această operație, careta îi vom dezvălui ilegitimitatea şi pericolul în ordine speculativă (conduce la impasuri şi creează artificial probleme filosofice insolubile), se justifică fără dificultate când ne raportăm la destinația ei. Inteligența în stare naturală urmăreşte un scop practic. Când substituie mişcării imobilități alăturate, ea nu pretinde că reconstituie mişcarea aşa cum este; ea doar o înlocuieşte cu un echivalent practic. Filosofii sunt cei ce se înşală când transferă în domeniul speculației o metodă de gândire concepută pentru acțiune. Dar ne propunem să revenim asupra chestiunii. Ne mărginim a spune, acum, că stabilul şi permanentul constituie ceva de care inteligența se leagă în virtutea dispoziției sale naturale.

Inteligența noastră nu-şi reprezintă cu claritate decât imobilitatea.

Acum, a fabrica înseamnă a croi dintr-o materie forma unui obiect. Înainte de orice este importantă forma căutată. Cât despre materie, va fi aleasă aceea care convine; dar pentru a alege, adică pentru a căuta printre multe altele, trebuie să fi încercat măcar în imaginație, să atribuie oricărui fel de materie forma obiectului conceput. Cu alte cuvinte, o inteligență care urmăreşte să fabrice nu se opreşte niciodată la forma actuală a lucrurilor, pe care nu o

consideră definitivă, ci dimpotrivă, că orice materie ar putea fi modelată după voie. Platon compară pe bunul dialectician cu bucătarul îndemânatic care taie carnea fără a sfărâma osul, urmărind articulațiile naturale[1]. O inteligență care ar proceda întotdeauna aşa ar fi într-adevăr orientată către speculație. Dar acțiunea, şi îndeosebi fabricarea, cere o tendință inversă spiritului. Ea vrea ca noi să considerăm orice formă actuală a lucrurilor, chiar naturală, ca artificială şi provizorie, iar gândirea să şteargă de pe obiectul organizat şi viu liniile care scot în evidență structura internă, în fine, să socotim materia sa ca indiferentă formei sale. Ansamblul materiei va trebui deci să apară gândirii noastre ca o imensă stofa din care putem croi ce vrem, pentru a coase cum ne place. Notăm în treacăt: tocmai această putere o avem în vedere când spunem că există un *spațiu,* adică un mediu omogen şi vid, infinit şi infinit divizibil, potrivit pentru orice mod de descompunere. Un asemenea mediu nu este niciodată perceput; el nu este decât conceput. Percepute sunt întinderea colorată, rezistentă, divizată după liniile ce schițează contururile corpurilor reale sau ale părților lor reale elementare. Dar când ne reprezentăm puterea noastră asupra acestei materii, adică însuşirea de a descompune şi recompune după plac, proiectăm toate aceste descompuneri şi recompuneri posibile în spatele întinderii reale, sub forma unui spațiu omogen, vid şi indiferent, care o sub-întinde. Acest spațiu este deci, înainte de orice, schema acțiunii noastre posibile asupra lucrurilor, lucruri care au tendința naturală - cum vom explica mai departe - de a intra într-o schemă de acest gen: este în aceasta o opinie a spiritului. Animalul nu are, probabil, nici o idee despre aceasta, chiar când percepe lucrurile ca şi noi. Este o reprezentare ce simbolizează tendința de a fabrica a inteligenței umane. Dar acest punct nu ne va reține, pentru moment.

Ajunge să spunem că *inteligența se caracterizează prin puterea nelimitată de a descompune după o lege oarecare şi de a recompune după un sistem oarecare.*

Am enumerat câteva din trăsăturile esențiale ale inteligenței umane. Dar am luat individul izolat, fară a ține seama de viața socială. În realitate, omul este o ființă care trăieşte în societate. Dacă este adevărat că inteligența umană țintește să fabrice, trebuie adăugat că, pentru aceasta şi pentru restul, ea se

[1]Platon, Phedre, 265E.

asociază cu alte inteligențe. Or, este greu de închipuit o societate ai cărei membri nu comunică între ei prin semne. Societățile de insecte au fără îndoială un limbaj, iar el trebuie să fie adaptat, ca şi omul, la cerințele vieții în comun.

El face să devină posibilă o *acțiune comună.* Dar necesitățile de acțiune comună nu sunt deloc aceleaşi pentru un muşuroi şi pentru o societate umană, în societățile de insecte există în general un polimorfism, diviziunea muncii este naturală şi fiecare individ este fixat prin structură în funcția pe care o îndeplineşte. În orice caz, aceste societăți se sprijină pe instinct şi deci pe anumite acțiuni sau fabricații legate mai mult sau mai puțin de forma organelor. Dacă furnicile, de pildă, au un limbaj, semnele care îl compun trebuie să fie în număr determinat şi fiecare dintre ele să rămână invariabil legată, o dată specia constituită, de un anumit obiect sau de o anumită operație. Semnul este lipsit de lucrul semnificat. Dimpotrivă, într-o societate umană fabricarea şi acțiunea sunt forme variabile şi, mai mult, fiecare individ trebuie să-şi învețe rolul, nefiindu-i predestinat prin structură. E necesar deci un limbaj care să permită, în orice clipă, să se treacă de la ceea ce se ştie. la ceea ce se ignoră. Trebuie un limbaj ale cărui semne - ce nu pot fi în număr infinit - să se poată extinde la un număr infinit de lucruri.

Această tendință a semnului de a se transfera de la un obiect la altul este caracteristică limbajului uman. O observăm la prunc, din ziua în care începe să vorbească. De îndată şi firesc, el extinde sensul cuvintelor învățate, profitând de apropierea cea mai întâmplătoare sau de cea mai îndepărtată analogie pentru a desprinde şi transfera în altă parte semnele ataşate înaintea lui, unui obiect. „Orice poate desemna orice", acesta este principiul latent al limbajului infantil. Această tendință a fost confundată cu însuşirea de generalizare. Chiar şi animalele generalizează, şi de altfel, un semn fie şi instinctiv, reprezintă întotdeauna, mai mult sau mai puțin un gen. Ceea ce caracterizează semnele limbajului uman este atât generalitatea, cât şi mobilitatea lor.

Semnul instinctiv este un semn aderent, *semnul inteligent este unul* mobil.

Or, mobilitatea cuvintelor, menită să meargă de la un luciu la altul, le-a îngăduit să se extindă de la lucruri la idei. Cu siguranță, limbajul nu a dat însuşirea de reflecție unei inteligențe exteriorizate, incapabilă să se aplece asupra ci însăşi. O inteligență ce reflectează este o inteligență care, în afara efortului practic util, avea de cheltuit un surplus de forță. Este o conştiință

care, virtual, s-a recucerit pe sine. Dar mai trebuie ca virtualitatea să treacă în alt act. Este de presupus că, tară limbaj, inteligența ar fi fost fixată de obiectele materiale care o interesau. Ea ar fi trăit într-o stare de somnambulism, exterioară ei, hipnotizată de propria-i muncă. Limbajul a contribuit mult la eliberarea ci. Cuvântul, făcut pentru a circula de la un lucru la altul, este neapărat mobil şi liber. El va putea deci să se extindă nu numai de la un lucru perceput, la alt lucru perceput, ci şi de la un lucru perceput la amintirea lui, de la amintirea exactă la o imagine mai fugitivă, de la o imagine fugitivă dar încă reprezentată la reprezentarea actului prin care ne-o reprezentăm, adică la idee. Astfel se va deschide ochilor inteligenței, care priveau în afară, o întreagă lume intimă, spectacolul propriilor sale operații. De altfel, ea nu aştepta decât această ocazie. Inteligența profită de faptul că însuşi cuvântul este făcut pentru a-i înlesni pătrunderea în interiorul propriei munci. Prima ei îndeletnicire a fost de a fabrica instrumente: aceasta nu este cu putință decât folosind anumite mijloace care nu sunt croite pe măsura exactă a obiectului lor, ce le depăşeşte şi îngăduie astfel inteligenței o muncă suplimentară, adică dezinteresată. Din momentul în care inteligența, reflectând asupra demersurilor sale, se percepe pe sine că o creatoare de idei, ca însuşire de reprezentare în general,nu există obiect despre care să nu vrea să aibă idee, fie şi fără legătură directă cu acțiunea practică.

Iată pentru ce spuneam că există lucruri pe care doar inteligența le poate cerceta, într-adevăr, numai ea se preocupă de teorie. Iar teoria ei ar vrea să cuprindă totul, nu numai materia neînsuflețită, asupra căreia are o influență firească, ci şi viața şi gândirea.

Cu ce mijloace, instrumente, cu ce metodă va aborda ea aceste probleme, putem ghici. Inițial s-a adaptat la forma materiei brute. Chiar limbajul care i-a îngăduit să-şi extindă câmpul de activitate este făcut pentru a indica lucruri şi nimic altceva: numai întrucât cuvântul este mobil, merge el de ia un lucru la altul; de aceea inteligența trebuia, mai devreme sau mai târziu, să-1 ia *din mers,* atunci când nu stătea pe nimic, spre a-l aplica pe un obiect care nu este lucru şi care, ascuns până atunci, aştepta ajutorul cuvântului pentru a ieşi la lumină. În plus cuvântul, acoperind obiectul îl converteşte în lucru. Astfel, chiar când nu mai lucrează asupra materiei neînsuflețite, inteligența urmează obiceiuri căpătate în această activitate: aplică aceleaşi forme ale materiei neorganizate. Ea este făcută pentru acest gen de muncă. Numai

el o satisface pe deplin. Şi este ceea ce exprimă ca spunând că numai aşa ajunge la *distincție* şi *claritate.*

Pentru a se gândi clar şi distinct pe sine însăşi, inteligența va trebui deci să se perceapă sub formă de discontinuitate. Conceptele sunt într-adevăr exterioare între ele, ca obiecte în spațiu. Şi au aceeaşi stabilitate ca obiectele după al căror model au fost create. Reunite, ele constituie o „lume inteligibilă" care seamănă, prin caracterele sale esențiale cu lumea solidelor, dar ale cărei elemente sunt mai uşoare, mai transparente, mai lesne de mânuit pentru inteligența care le imaginează că Lucruri concrete; într-adevăr, ele nu mai sunt percepția însăşi a lucrurilor, ci reprezentarea actului prin care inteligența se fixează pe ele. Nu mai sunt deci imagini, ci simboluri. Logica noastră este ansamblul regulilor ce trebuie urmate în mânuirea simbolurilor. Simbolurile rezultă din observarea solidelor, iar regulile de combinare a simbolurilor nu fac decât să reproducă raporturile cele mai generale între solide, motive pentru care logica noastră triumfă în ştiința ce are ca obiect soliditatea corpurilor, adică geometria. Logica şi geometria se generează reciproc, aşa cum vom vedea mai departe. Logica naturală s-a ivit prin extinderea unei anumite geometrii naturale, sugerată de proprietățile generale şi nemijlocit percepute ale solidelor. Din această logică naturală, la rândul ei, s-a ivit geometria ştiințifică, ce extinde nedefinit cunoaşterea proprietăților exterioare ale solidelor[1]. Geometria şi logica sunt riguros aplicabile materiei. Ele sunt aici ca acasă şi se pot mişca fără nici un ajutor. Dar, în afara acestui domeniu, raționamentul pur are nevoie de supravegherea bunului simț. Care este cu totul altceva.

Astfel, toate formele elementare ale inteligenței tind să transforme materia în instrument de acțiune, adică după sensul etimologic al cuvântului, în *organ.* Viața, nemulțumită să producă organisme, ar vrea să le atribuie ca apendice însăşi materia anorganică, prefăcută într-un imens organ de către industria ființei vii. Aceasta este sarcina pe care o încredințează de 1a început inteligenței. De aceea inteligența se poartă întotdeauna de parcă ar fi fascinată de contemplarea materiei neînsuflețite. Ea este viața privind în afară, exteriorizându-se şi adoptând în principiu, pentru a le exterioriza de fapt inițiativele naturii neorganizate.

---

[1] Asupra tuturor acestor chestiuni vom reveni în capitolul următor.

De aici uimirea sa când se întoarce spre viu şi se află în faţa organizării.

Orice ar face atunci, inteligenta descompune organizatul în neorganizat,căci fără aşi da peste cap drumul natural şi fără a se întoarce asupra-şi n-ar putea să conceapă continuitatea adevărată, mobilitatea reală, pătrunderea reciprocă şi ca să-i spunem pe nume aceasta evoluţie creatoare care este viaţa

E vorba de continuitate. Aspectul a vieţii accesibil inteligenţei. ca de altfel şi simţurilor pe care inteligenţa le prelungeşte, este ceea ce declanşează acţiunea noastră. Ca să putem modifica un obiect trebuie să-l fi perceput ca divizibil şi discontinuu.

Din punctul de vedere al ştiinţei pozitive, în ziua în care ţesuturile organizate au fost descompuse în celule s-a realizat un progres incomparabil. Studiul celulei, la rândul lui, a descoperit în ea un organism a cărui complexitate părea să crească în pas cu aprofundarea studiului. Pe măsură ce ştiinţa înaintează, ea vede crescând numărul elementelor eterogene care se alătură, exterioare între ele, pentru a forma o fiinţă vie. Se apropie astfel tot mai mult ştiinţa de viaţă? Sau dimpotrivă, ceea ce este specific vital, în materia vie, pare să dea înapoi, pe măsură ce împinge mai departe detalierea părţilor alăturate?

Deja se manifestă printre savanţi tendinţa de a considera continuă substanţa organismului, iar celula ca o entitate artificială[1]. Dar, presupunând că această opinie va prevala, aprofundându-se, ea nu va putea ajunge decât la un alt mod de analiză a fiinţei vii şi deci la o nouă discontinuitate, mai puţin depărtată, poate, de continuitatea reală a vieţii. Adevărul este că această continuitate n-ar putea fi gândită de o inteligenţă care se abandonează mişcării sale naturale. Ea implică în acelaşi timp multiplicitatea elementelor şi întrepătrunderea tuturor - două proprietăţi care nu se împacă deloc pe tărâmul în care se exercită industria, deci şi inteligenţa noastră.

Aşa cum ne separăm în spaţiu, ne fixăm şi în timp. Inteligenţa nu este făcută pentru a gândi *evoluţia,* în sensul propriu al cuvântului, deci continuitatea unei schimbări care este mobilitatea pură. Nu vom insista aici asupra chestiunii, căci ne propunem s-o aprofundăm într-un capitol special. Spunem doar că inteligenţa îşi reprezintă devenirea ca pe o serie *de stări,* fiecare fiind omogenă cu sine şi deci neschimbându-se. Este

[1] Vom reveni asupra acestei chestiuni în capitolul III, p. 281.

atenția noastră atrasă de schimbările interne ale unei asemenea stări? Noi le vom descompune repede într-o altă succesiune de stări care vor constitui, reunite, modificarea sa interioară. Aceste noi stări vor fi invariabile fiecare, sau dacă schimbările lor interne ne vor surprinde, ele se descompun deîndată într-o nouă serie de stări invariabile şi astfel la nesfârşit. Şi aici a gândi înseamnă a reconstitui şi, firește, reconstituim cu elemente date, deci cu elemente stabile. Încît putem imita mult şi bine mobilitatea devenirii, prin progresia nedefinită a reconstituirilor noastre, căci devenirea însăşi ne scapă printre degete când credeam că am prins-o.

Tocmai pentru că încearcă mereu să reconstituie cu ceea ce e *datul,* inteligența lasă să-i scape ceea ce e *nou* în fiecare moment al istoriei. Ea nu admite imprevizibilul. Respinge orice creație. Antecedentele determinate să fie succedate de ceva determinat, calculabil în funcție de ele, iată ce satisface inteligența noastră. Ca un scop determinat să declanşeze mijloace determinate pentru a-l atinge, înțelegem de asemenea. În ambele cazuri avem de-a face cu ceva cunoscut care se alătură cunoscutului şi, în fond, vechiului care se repetă. Inteligența noastră este aici în largul ei. Şi oricare ar fi obiectul, că va abstrage, va separa, va elimina, pentru a substitui obiectului însuşi, la nevoie, un echivalent aproximativ, în care lucrurile să se petreacă astfel, însă ca fiecare clipă să fie o contribuție, ca noul să țâşnească neîncetat, ca să se nască o formă despre care se va spune că este un efect determinat de propriile cauze, dar despre care e imposibil de presupus ce va fi, întrucât aici cauzele, unice în felul lor, fac parte din efect, s-au întrupat o dată cu el şi sunt determinate de el atât cât îl determină şi ele - este aici ceva pe care îl putem simți în noi şi ghici prin simpatie în afara noastră, dar nu-l putem exprima în termenii intelectului pur, nici nu-l putem gândi în sensul restrâns al cuvântului. De aceea nu ne vom mira dacă se meditează la destinația intelectului nostru. Cauzalitatea căutată şi regăsită de intelect pretutindeni exprimă însuşi mecanicismul industriei noastre, în cadrul căreia recompunem mereu acelaşi tot cu aceleaşi elemente şi repetăm aceleaşi mişcări pentru a obține acelaşi rezultat. Pentru intelect finalitatea este aceea a industriei umane, în care se lucrează pe un model dat, adică vechi său compus din elemente cunoscute. Cât despre invenția propriu-zisă, punct de plecare al industriei însăşi, inteligența nu izbuteşte s-o surprindă *în țâşnirea* sa, adică în ceea ce are indivizibil, nici în *genialitate,* adică în ceea ce are creator. A o

explica constă întotdeauna în a o descompune, imprevizibilă şi nouă, în clemente cunoscute sau vechi, aşezate într-o ordine diferită. Inteligența nu admite noutatea completă mai mult decât devenirea radicală. Adică ea lasă să-i scape încă un aspect esențial al vieții, ca şi cum n-ar fi făcută pentru a gândi un asemenea obiect.

Toate analizele noastre conduc la această concluzie. Dar nu era nevoie să intrăm în asemenea lungi detalii asupra mecanicismului muncii intelectuale: ar ajunge să luăm în considerare rezultatele. S-ar vedea că inteligența, atât de îndemânatica în mânuirea neînsuflețitului, îşi arată stângăcia îndată ce vine în contact cu viul. Fie că c vorba de a trata viața corpului sau a spiritului, ea procedează cu rigoarea, asprimea şi brutalitatea unui instrument care n-a fost sortit unei asemenea întrebuințări. Istoria igienei şi a pedagogiei ar putea spune multe în această privință. Când meditǎm la interesul capital, presant şi constant, pentru conservarea corpurilor şi formarea sufletelor noastre, la înlesnirile deosebite care stau la dispoziția fiecăruia pentru a experimenta neîncetat pe sine şi pe alții, la pagubele palpabile prin care se manifestă şi se plăteşte caracterul defectuos al practicii medicale sau pedagogice, rămânem uluiți de grosolănia şi mai ales de persistența erorilor. Li s-ar descoperi uşor originea în încăpățînarea noastră de a trata viul ca pe neînsuflețit şi de a gândi întreaga realitate, oricât de fluidă, ca pe ceva solid, definitiv înțepenit. Nu suntem în largul nostru decât în domeniul discontinuului, al imobilului, în lumea morții. *Inteligența se caracterizează printr-o neînțelegere naturală a vieții.*

Instinctul, dimpotrivă, se ia după însăşi forma vieții. În timp ce inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează organic, ca să spunem aşa. Dacă s-ar trezi conştiința care dormitează în el, dacă s-ar interioriza în cunoaştere, în loc să se interiorizeze în acțiune, dacă am şti să-1 întrebăm şi el ar putea răspunde, ne-ar dezvălui cele mai intime secrete ale vieții. Căci instinctul nu face decât să continue munca prin care viața organizează materia, încât n-am putea spune - cum s-a arătat - unde sfârşeşte organizarea şi unde începe instinctul. Când puiul sparge găoacea oului cu ciocul, el acționează din instinct, şi totuşi se mărgineşte să continue mişcarea ce 1-a trecut prin viața embrionară. Invers, în decursul vieții embrionare (mai ales când embrionul trăieşte liber, ca larvă), se îndeplinesc multe acte care trebuie raportate la instinct. Cele mai importante dintre instinctele primare sunt deci realmente procese vitale. Conştiința

virtuală ce le însoţeşte nu se actualizează, îndeobşte, decât în faza inițială a actului şi lasă restul procesului să se desfăşoare singur. Ea n-ar face decât să se deschidă mai larg, apoi să se aprofundeze mult, pentru a coincide cu forța generatoare a vieții. Când într-un corp viu se văd numeroasele celule lucrând împreună pentru un țel comun, împărțindu-şi sarcinile, trăind fiecare pentru sine şi pentru ceilalți, conservându-se, hrănindu-se, reproducându-se răspunzând amenințărilor prin reacții defensive adecvate, cum să nu te gândeşti la tot atâtea instincte? Şi totuşi sunt funcții naturale ale celulei, elemente constitutive ale vitalității sale. Iar când vedem albinele din stup formând un sistem atât de strict organizat, încât nici una dintre ele nu poate trăi izolat, chiar dacă i se asigură adăpost şi hrană, cum să nu recunoaştem că stupul este cu adevărat şi nu metaforic, un organism unic, în care fiecare albină este o celulă unită cu celelalte prin legături invizibile? Instinctul care însufleţeşte albinele se confundă cu forța de care celula este însuflețită sau nu face decât s-o prelungească. În cazuri extreme ca acestea, el coincide cu munca de organizare.

Desigur, instinctul are numeroase trepte de perfecțiune, între bondar şi albină, de pildă, distanța este mare iar trecerea de la o insectă la alta se face printr-o mulțime de intermediari, care corespund cu tot atâtea complicări ale vieții sociale. Dar aceeaşi diversitate se regăseşte şi în funcționarea elementelor histologice ale diferitelor țesuturi, mai mult sau mai puțin înrudite. În cele două cazuri există variații multiple pe aceeaşi temă. Caracterul constant al temei nu este mai puțin clar, iar variațiile nu fac decât să-1 adapteze la diversitatea împrejurărilor.

Dar în ambele cazuri, fie că e vorba de instinctele animalului sau de proprietățile vitale ale celulei, se manifestă aceeaşi cunoaştere şi aceeaşi ignoranță. Lucrurile se petrec de parcă celula ar cunoaşte ceea ce o interesează despre celelalte celule, animalul ar cunoaşte ceea ce îi poate folosi de la alte animale, în rest totul rămânând necunoscut. Se pare că, îndată ce s-a întrupat într-o specie determinată, viața pierde contactul cu restul lumii vii, în afară, totuşi, de unul-două aspecte care interesează specia născută. Cum să nu observi că viața procedează asemenea conştiinței în general, asemenea memoriei? Fără să băgăm de seamă, târâm după noi întregul nostru trecut; dar memoria nu contribuie la zestrea prezentului decât cu două-trei amintiri care vor completa întrucâtva situația noastră actuală, într-o anumită privință, cunoaşterea instinctivă a unei

specii de către alta îşi are deci rădăcinile în chiar unitatea vieții care este, după expresia unui antic, un tot plăcut lui însuşi. Este cu neputință de luat în considerare instincte deosebite ale animalelor şi plantelor, născute în împrejurări extraordinare, fără a le apropia de asemenea amintiri în aparență pierdute, care țâşnesc dintr-o dată, sub presiunea unei nevoi grabnice.

Fără îndoială, o mulțime de instincte secundare şi multe varietăți de instinct primar au o explicație ştiințifică. Totuşi este îndoielnic că ştiința cu procedeele actuale de explicație, ajunge vreodată să studieze instinctul complet. Motivul este că instinctul şi inteligența sunt două dezvoltări divergente ale aceluiaşi principiu care, într-un caz îşi rămâne interior sieşi, în celălalt se exteriorizează şi se resoarbe în utilizarea materiei neînsuflețite: această divergență continuă vorbeşte despre incompatibilitatea radicală şi despre imposibilitatea inteligenței de a resorbi instinctul. Esențialul din instinct nu se poate exprima în termeni intelectuali, deci nici nu se poate analiza.

Un orb din naştere care ar fi trăit printre orbi din naştere nu ar admite că e posibilă perceperea unui obiect la distanță, fără să fi trecut prin perceperea tuturor obiectelor intermediare. Totuşi vederea face această minune. E adevărat că se poate da dreptate orbului din naştere şi admite că vederea, avându-şi originea în zdruncinarea retinei de către vibrațiile luminii, de fapt nu este altceva decât o atingere a retinei. După cum se vede, aici este o explicație ştiințifică, fiindcă rolul ştiinței este tocmai traducerea oricărei percepții în termenii atingerii: dar noi am arătat în altă parte că explicația filosofică a percepției trebuie să fie de altă natură, presupunând că se mai poate vorbi de explicație[1]. Or, instinctul însuşi este o cunoaştere la distanță. El este pentru inteligență ceea ce vederea este pentru atingere. Ştiința nu va putea face altceva decât să-1 traducă în termenii inteligenței; dar astfel ştiința va construi o imitație a instinctului, mai curînd decât să pătrundă esența.

Ne vom convinge de asta studiind ingenioasele teorii ale biologiei evoluționiste. Ele se reduc la două tipuri, care de altfel interferează. Uneori, după principiile neodarwinismului, se vede în instinct o sumă de diferențe accidentale, conservate de selecție: cutare sau cutare pas folositor, făcut de individ în virtutea unei predispoziții întâmplătoare a germenului, s-ar transmite din

[1]Matiere et Memoire, cap. I.

germen în germen, aşteptând ca întâmplarea să adauge pe aceeaşi cale noi perfecționări. Alteori se face din instinct o inteligență degradată: acțiunea considerată utilă de specie sau de unii reprezentanți ar genera o deprindere, iar aceasta, transmisă ereditar, ar deveni instinct. Din aceste două sisteme, primul are avantajul de a permite să se vorbească de transmiterea ereditară, fără a provoca obiecții majore, căci schimbarea întâmplătoare pe care o pune Ia originea instinctului n-ar fi dobândită de individ, ci intrinsecă germenului. În schimb este complet incapabil să explice instincte atât de avansate ca ale majorității insectelor.

Fără îndoială, aceste insecte nu au trebuit să atingă dintr-o dată treapta de complexitate pe care o au azi; probabil au evoluat. Dar într-o ipoteză că neodarwinismul, evoluția instinctului nu s-ar putea face decât prin adăugarea progresivă de noi părți, adică întâmplări fericite ar veni să se armonizeze cu cele vechi. Or, este evident că în majoritatea cazurilor, nu pe calea simplei creşteri s-a putut perfecționa instinctul: într-adevăr, fiecare nouă parte pretinde, sub amenințarea de a strica totul, o remaniere completă a ansamblului. Cum să aştepte hazardul o asemenea remaniere? Admit că o schimbare accidentală a germenului se va transmite ereditar şi va putea să aştepte, într-un fel, ca noile schimbări întâmplătoare s-o complice. Admit de asemenea că selecția naturală le va elimina pe toate celelalte forme mai complicate, care nu vor fi viabile. Pentru ca viața instinctului să evolueze, vor mai trebui să se producă complicații viabile. Dar ele nu se vor produce decât dacă, în anumite cazuri, adăugarea unui element nou duce la schimbarea corelativă a tuturor elementelor vechi. Nimeni nu va susține că hazardul poate înfăptui un asemenea miracol. Sub o formă sau alta se va face apel la inteligență. Se va presupune că ființa vie dezvoltă în ea un instinct superior printr-un efort mai mult sau mai puțin conştient. Dar atunci va trebui admis că o deprindere dobândită poate deveni ereditară şi că devine îndeajuns de curent pentru a asigura evoluția. Lucrul este îndoielnic, spre a nu spune mai mult. Chiar dacă instinctele animalelor s-ar putea referi la un obicei transmis ereditar şi dobândit inteligent, nu văd cum o asemenea explicație s-ar putea extinde la lumea vegetală, unde efortul nu este niciodată inteligent, presupunând că este uneori conştient. Şi totuşi, cu ce siguranță şi precizie îşi folosesc plantele cățărătoare cârceii, ce manevre uluitor combinate execută orhideele pentru a fi

fecundate de insecte![1]

Aceasta nu înseamnă că trebuie renunțat la teza neodarwiniştilor sau a neolamarckiştilor. Primii au neîndoielnic dreptate când vor că evoluția să se facă de la germene la germene, mai curînd decât de la individ la individ, iar ceilalți - când spun că la originea instinctului se află un efort (dar că este cu totul altceva, credem noi, decât un *efort inteligent).*

Însă primii greşesc, probabil, când fac din evoluția instinctului o evoluție întâmplătoare, iar ceilalți când văd în efortul din care purcede instinctul un efort individual. Efortul prin care o specie îşi modifică instinctele şi se modifică pe sine trebuie să fie ceva mult mai profund şi care nu depinde numai de împrejurări sau de indivizi. Nu depinde doar de inițiativa indivizilor, deşi ci colaborează la aceasta, nu este pur întâmplător, deşi întâmplarea deține un loc important.

Într-adevăr, să comparăm între ele feluritele forme ale aceluiaşi instinct, la diferite specii de himenoptere. Impresia pe care ne-o facem nu este întotdeauna că ar fi vorba de o complexitate crescândă, obținută prin elemente adăugate succesiv, sau de o serie ascendentă de dispozitive aşezate, să spunem, în scară. Ne gândim mai curînd, cel puțin în numeroase cazuri, la o circumferință a diverselor puncte, în care varietățile ar fi părți, făcând efort toate în aceeaşi direcție, dar fiecare apropiindu-se de ea numai pe măsura mijloacelor, a clarificării punctului central. Cu alte cuvinte, instinctul este pretutindeni complet, dar este mai mult sau mai puțin simplificat şi mai ales, simplificat *divers.* Pe de altă parte, acolo unde se observă o gradație regulată, instinctul complicându-se într-un singur sens, ca şi cum ar urca treptele unei scări, speciile pe care instinctul lor le clasează astfel în serie liniară, sunt departe de a fi întotdeauna în relații de înrudire. Astfel, studiul comparativ întreprins în ultimii ani asupra instinctului social la diferite apide a stabilit că instinctul meliponinelor (albinele fără ac, n.tr.) este intermediar în privința complexității, între tendința încă rudimentară a bombidelor şi experimentatele albine: totuşi, între

[1] Vezi lucrările lui Darwin, Leş plantes grimpantes, trad. Gordon, Paris, 1890, şi La fecondation de Orchidees par leş Insectes, trad. Rerolle, Paris, 1892 (n.a.). Cf. în româneşte: Charles Darwin, Mişcările plantelor cățărătoare, capacitatea de mişcare la plante, ed. Academiei R.S.R., 1970, şi Efectele fecundării încrucişate şi ale autofecundării în regnul vegetal. Diferite dispozitive cu ajutorul cărora orhideele sunt fecundate de către insecte, ed. Acad. R.S.R., 1964 (n.tr).

albine şi meliponine nu se poate stabili un raport de filiație[1]. Probabil, complicația mă mică a acestor societăți diverse nu depinde de numărul mă mult sau mai puțin important, de elemente acumulate. Ne găsim mai curînd în fața unei *teme muzicale* care s-ar fi transpus integral într-un număr de tonuri şi pe care s-ar fi executat apoi diverse variațiuni, unele foarte simple, altele infinit de savante. Cât despre tema originară, ea este pretutindeni şi nicăieri. În zadar am vrea s-o reținem ca reprezentare: aceasta a fost, neîndoielnic, la origine, de domeniul *simțitului,* mai curând decât al *gânditului.*

Aceeaşi impresie o avem în prezența instinctului paralizant al anumitor viespi. Se ştie că felurite specii de himenoptere paralizante îşi depun ouăle în păianjeni, scarabei şi omizi, care vor continua să trăiască imobilizate un număr de zile şi vor servi ca hrană proaspătă larvelor, fiind anterior supuse de viespe unei savante operații chirurgicale. Înțepătura aplicată centrilor nervoşi ai victimei, pentru a o imobiliza fără s-o ucidă, este reglată de aceste specii de himenoptere corespunzător genului de pradă cu care au de-a face. Viespea care atacă o larvă a scarabeului Cetonia, nu înțeapă decât un punct, dar acolo sunt concentrați ganglionii motori şi numai ei, înțeparea altor ganglioni putând provoca moartea larvei, ceea ce trebuie evitat[2].

Viespea-de-groapă (Sphex) cu aripi galbene, care şi-a ales ca victimă greierele, ştie că el are trei centri nervoşi care îi coordonează cele trei perechi de membre, sau cel puțin procedează ca şi cum ar şti. Înțeapă întâi sub gât, apoi în spatele protoracelui, în fine spre începutul abdomenului[3].

Viespea de nisip sburlită (Amophilul) aplică nouă înțepături succesive în nouă centri nervoşi ai omizii sale, apoi îi înhață capul şi i-1 morfoleşte cât să-i provoace paralizia, tară să moară[4]. Tema generală este „necesitatea de a paraliza fără să ucidă": Variațiile sunt subordonate structurii victimei pe care se operează. Fără îndoială, trebuie ca operația să fie executată întotdeauna fără greş. S-a arătat, în ultimul timp, că se întâmpla

---

[1] Buttel-Reepen, Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903), p. 108 în special.

[2] Fabre, Souvenirs entomologiques, 3C serie, Paris. 1890, p.1-69.

[3] Fabre, Souvenirs entomologiques, seria 1, ed. A 3-a, Paris, 1894, p. 93 şi urm.

[4] Fabre, Nouveaux souvenirs entomologiques, Paris, 1882, p. 14 şi urm.

ca amophilul Sphex să ucidă omida, în loc s-o paralizeze, sau că uneori nu o paralizează decât pe jumătate[1].

Dar din faptul că instinctul este supus greşelii, ca şi inteligența, că şi el poate comite erori individuale, nu rezultă deloc faptul că instinctul lui Sphex a fost dobândit prin tatonări inteligente, cum s-a pretins. Să presupunem că, de-a lungul timpului, viespea Sphex a ajuns să recunoască prin pipăire, unul câte unul, punctele din corpul victimei, care trebuiesc înțepate pentru a o imobiliza şi a izbutit să învețe tratamentul special care trebuie aplicat creierului pentru că paralizia să survină fără a provoca moartea, dar cum să presupunem că elemente atât de speciale, ale unei cunoaşteri atât de precise s-au transmis cu regularitate, unul câte unul, prin ereditate? Dacă ar exista, în toată experiența noastră actuală, un singur exemplu indiscutabil de asemenea transmitere, ereditatea caracterelor dobândite n-ar mai fi contestată de nimeni. În realitate, transmiterea ereditară a obiceiurilor căpătate se face imprecis şi neregulat, presupunând că se face vreodată cu adevărat.

Dar toată dificultatea vine din faptul că vrem să traducem ştiința himenopterelor în limbajul inteligenței. Atunci suntem constrânşi să ne însuşim viespea entomologului, care cunoaşte omida ca pe restul lucrurilor, adică din afară, tară să aibă un interes special şi vital pentru ea. Ca şi entomologul, viespea Sphex ar avea de învățat una câte una pozițiile centrilor nervoşi ai omizii, ar trebui să dobândească cel puțin cunoaşterea practică a acestor poziții, experimentând efectele înțepăturii sale. Dar n-ar mai fi acelaşi lucru dacă se presupune că între Sphex şi victimă să există *o simpatie* (în sensul etimologic al cuvântului) care se informează din interior, ca să spunem aşa, asupra vulnerabilității omizii. Acest sentiment de vulnerabilitate ar putea să nu datoreze nimic percepției exterioare şi să rezulte doar din confruntarea viespii şi a omizii, considerate nu ca două organisme, ci ca două activități. El ar exprima într-o formă concretă raportul dintre ele. Desigur, o teorie ştiințifică nu poate invoca acest gen de considerente. Ea nu poate pune acțiunea înaintea organizării, simpatia înaintea percepției şi a cunoaşterii. Dar, încă o dată, sau filosofia nu are nimic de văzut aici, sau rolul ei începe acolo unde sfârşeşte cel al ştiinței.

Că face din instinct „un reflex compus", un obicei căpătat prin

[1] Pecham, Wasps, solidary and social, Westminster, 1905, p. 28 şi urm.

inteligență şi devenit automatism, sau o sumă de mici avantaje întâmplătoare, acumulate şi fixate prin selecție, în toate cazurile ştiința tinde să descompună complet instinctul fie în demersuri inteligente, fie în mecanisme construite piesă cu piesă, asemeni celor care alcătuiesc inteligența noastră. Dar cum să nu remarcăm că ştiința însăşi invită filosofia să ia lucrurile altfel? Dacă biologia ar mai fi încă la momentul Aristotel, dacă ar considera seria ființelor vii ca uniliniară, dacă ne-ar arăta întreaga viață ca evoluând către inteligență şi, de aceea, trecând prin sensibilitate şi instinct, am avea dreptul, ca ființe inteligente, să ne întoarcem spre manifestările anterioare şi deci inferioare ale vieții, şi să pretindem a le menține, fără să le deformăm, în cadrele inteligenței noastre. Dar unul din rezultatele cele mai clare ale biologiei a fost să arate că evoluția s-a făcut în direcții divergențe. La extremitatea a două din aceste direcții - principalele - găsim inteligența şi instinctul sub formele lor aproape pure. Pentru ce s-ar descompune atunci instinctul în elemente inteligente? Pentru ce chiar în termeni cu totul inteligibili? Nu se vede oare că a vorbi aici despre inteligent sau despre absolut inteligibil înseamnă a reveni la teoria aristotelică a naturii? Fără îndoială, e mult mai bine să se revină aici, decât să ne oprim deodată în fața instinctului, ca în fața unui mister insondabil. Dar, nefiind de domeniul inteligenței, instinctul nici nu este situat în afara limitelor spiritului. În fenomene de sentiment, de simpatii şi antipatii inflexibile, experimentăm în noi înşine, sub o formă mult mai vagă şi prea pătrunsă de inteligență, ceva din ce trebuie să se petreacă în conştiința unei insecte acționând instinctiv. Evoluția nu face decât să îndepărteze între ele, pentru a le dezvolta până la capăt, elemente care, la origine, se întrepătrund. Mai exact, inteligența este, înainte de toate, însuşirea de a raporta un punct din spațiu la altul, un obiect material, la atul; ea se aplică tuturor lucrurilor, dar rămânând în afara lor, iar dintr-o cauză profundă ea nu observă niciodată decât difuzarea ei în efecte alăturate. Oricare ar fi forța ce se exprimă în geneză sistemului nervos al omizii, noi nu o percepem, cu ochii şi inteligența, decât ca pe o alăturare de nervi şi centri nervoşi. Este adevărat că percepem astfel întregul efect extern. Viespea Sphex nu sesizează din el decât puține lucruri, adică exact ceea ce o interesează; cel puțin însă îl sesizează dinlăuntru, cu totul altfel decât printr-un proces de cunoaştere, printr-o intuiție (mai curînd *trăită* decât *reprezentată)* care seamănă cu ceea ce se numeşte la noi simpatie divinatorie.

Este un fapt remarcabil acest dute-vino al teoriilor ştiinţifice ale instinctului între *inteligent* şi doar *inteligibil,* vreau să spun între asimilarea instinctului la o inteligenţă „decăzută" şi reducerea lui la un mecanism[1]. Fiecare din aceste două sisteme de explicaţie triumfă în critica făcută celuilalt, primul când ne va arăta că instinctul nu poate fi un pur reflex, al doilea când spune că este altceva decât inteligenţa, chiar decăzută în inconştienţă. Ce-i de spus, dacă nu că aici sunt două simbolisme la fel de acceptabile prin anumite laturi, iar prin altele, tot atât de inadecvate obiectului lor? Explicaţia concretă, nu ştiinţifică, ci metaştiinţifică, trebuie căutată pe cu totul altă cale, nu în direcţia Inteligenţei, ci în a „simpatiei".

Instinctul este simpatie. Dacă această simpatic şi-ar putea extinde obiectul şi ar putea să reflecteze asupra sa însăşi, ne-ar oferi cheia operaţiilor vitale, la fel cum inteligenţa, dezvoltată şi reabilitată, ne-ar introduce în materie. Căci n-o vom repeta niciodată prea mult, inteligenţa şi instinctul sunt îndreptate în două sensuri opuse, prima spre materia neînsufleţită, cealaltă spre viaţă. Inteligenţa, prin mijlocirea ştiinţei care este opera sa, ne va furniza din ce în ce mai complet secretul operaţiilor fizice; despre viaţă ea nu ne aduce şi nu pretinde că ne aduce decât o interpretare în termeni de inerţie. Ea se învârte împrejur, luând din afară cât mai multe imagini asupra obiectului pe care îl apropie, în loc să pătrundă în el. Pe când *intuiţia,* adică instinctul dezinteresat, conştient de sine, capabil să reflecteze asupra obiectului său şi să-l lărgească nedefinit, ne va conduce chiar în interiorul vieţii.

Că un efort de acest fel nu este imposibil, ne-o dovedeşte existenţa la om a unei însuşiri estetice, alături de percepţia normală. Ochiul nostru observă trăsăturile fiinţei vii, dar adunate la un loc şi organizate. Îi scapă intenţia vieţii, mişcarea simplă care trece prin liniile de evoluţie, care le pune în relaţie şi le dă o semnificaţie. Tocmai această intenţie vrea s-o recupereze artistul situându-se în interiorul obiectului printr-un fel de simpatie şi înlăturând, printr-un efort de intuiţie, bariera pusă de spaţiu între el şi model. Este adevărat că intuiţia estetică, precum şi percepţia exterioară, de altfel, nu ating decât individualul. Dar se

[1] Vezi îndeosebi, dintre lucrările recente, Bethe, Durfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitaten zuschreiben? (Arch. F. d. ges. Physiologie, 1898) şi Forel, Un apercu de psychologie comparee (Annee psychologique, 1895).

poate concepe o cercetare îndreptată în acelaşi sens cu artă şi care şi-ar lua ca obiect viața în general, ca şi ştiința fizică, urmărind până la capăt direcția percepției exterioare, prelungită în legile generale ale faptelor individuale. Fără îndoială, niciodată această filosofic nu va obține de la obiectul ei o cunoaştere comparabilă cu aceea pe care o capătă ştiința de la al său. Inteligența rămâne nucleul luminos, împrejurul căruia instinctul, chiar lărgit şi curățat de intuiție, nu formează decât o nebulozitate. Dar, în locul cunoaşterii propriu-zise, rezervată inteligenței pure, intuiția va putea să înlesnească sesizarea a ceea ce datele inteligenței dobândesc deficitar şi să îngăduie deslușirea mijlocului de a le completa. Pe de o parte, într-adevăr, ea va folosi chiar mecanismul inteligenței pentru a releva cum cadrul intelectual nu-şi mai găseşte aici aplicația exactă, iar pe de altă parte, prin propria lucrare intuiția ne va sugera cel puțin sentimentul vag a ceea ce trebuia pus în locul cadrului intelectual. Astfel, ea va putea să împingă inteligența la recunoaşterea faptului că viața nu intră cu totul nici în categoria multiplului, nici în cea a unicului, că nici cauzalitatea mecanică nici finalitatea nu dau procesului vital o interpretare corespunzătoare. Apoi, prin comunicarea simpatică stabilită de intuiție, între noi şi restul lumii vii, prin amplificarea conştiinței, determinată de ea, ne va introduce în domeniul vieții, care este întrepătrundere, creație continuată nedefinit. Dar dacă, prin aceasta depăşeşte inteligența, tocmai de la inteligență vine şocul care face intuiția să urce până unde se află. Fără inteligență că s-ar fi limitat, sub formă de instinct, la obiectul special care o interesează practic, şi s-ar exterioriza prin el în mişcări de locomoție.

Cum teoria cunoaşterii trebuie să țină seama de inteligență şi intuiție, şi cum trebuie făcută între ele o distincție destul de fermă, teoria cunoaşterii se încurcă în dificultăți insolubile, creând fantome de idei, de care se agață fantome de probleme, ceea ce vom încerca să arătăm ceva mai încolo. Se va vedea că problema cunoaşterii, abandonată astfel, este tot una cu problemă metafizică, şi că ambele se eliberează de experiență. Într-adevăr, pe de o parte, dacă inteligența se coordonează cu materia iar intuiția cu viața, va trebui să le strângem la un loc pentru a extrage din ele chintesența obiectului; deci metafizica va fi îndepărtată din teoria cunoaşterii. Dar, pe de altă parte, dacă s-a scindat astfel conştiința în intuiție şi inteligență, a fost din necesitatea de a se aplica materiei şi concomitent de a urma

curentul vieții. Dedublarea conştiinței ar tinde astfel la dubla formă a realului, iar teoria cunoaşterii va fi îndepărtată din metafizică. Într-adevăr, fiecare din aceste două cercetări conduce la cealaltă: ele formează un cerc, iar el nu poate avea drept centru decât studiul empiric al evoluției. Numai privind conştiința cum străbate lumea materială - pierzându-se şi regăsindu-se, divizându-se şi reântregindu-se - ne vom forma o idee despre opoziția reciprocă a celor doi termeni, ca şi, poate, despre originea lor comună. Dar, pe de altă parte, sprijinindu-se pe opoziția celor două elemente şi pe comunitatea de origine, vom desprinde mai clar însuşi sensul evoluției.

Acesta va fi obiectul următorului nostru capitol. Dar deja faptele pe care le-am trecut în revistă sugerează ideea alipirii vieții fie la conştiința însăşi, fie la ceva care să-i semene.

În tot cuprinsul regnului animal, spuneam, conştiința apare ca proporțională cu capacitatea ființei vii de a alege. Ea luminează zona de virtualitate ce învăluie actul. Măsoară depărtarea dintre ceea ce se face şi ceea ce s-ar putea face. Imaginată dinafară, am putea s-o luăm drept un simplu auxiliar al acțiunii, o lumină pe care acțiunea o aprinde, scânteie trecătoare ce țâşneşte din frecarea acțiunii reale de acțiunile posibile. Dar trebuie observat că lucrurile s-ar petrece exact la fel dacă, în loc să fie un efect, conştiința ar fi cauză. Se poate presupune că, chiar la animalul cel mai rudimentar, conştiința acoperă, de drept, un câmp enorm, dar ea e strânsă, de fapt, într-un fel de menghină: fiecare progres al centrilor nervoşi, oferind organismului posibilitatea de alegere dintr-un număr mai mare de acțiuni, ar lansa un apel virtualităților capabile să copleşească realul, ar slăbi astfel menghinea şi ar îngădui conştiinței să treacă mai liber. În a doua ipoteză, ca şi în prima, conştiința ar fi instrumentul acțiunii; dar e şi mai îndreptățit să spunem că acțiunea este instrumentul conştiinței, căci complicarea acțiunii prin ea însăşi şi punerea în mişcare a acțiunii cu acțiunea ar fi, pentru conştiința captivă singurul mijloc posibil de eliberare. Cum să alegi între cele două ipoteze? Dacă prima ar fi adevărată, conştiința ar indica exact, în fiecare clipă, starea creierului; paralelismul (în măsura în care este inteligibil) ar fi strict între starea psihologică şi starea cerebrală. În a doua ipoteză, dimpotrivă, ar exista solidaritatea şi interdependența între creier şi conştiință, dar nu paralelism: cu cât creierul se va complica, sporind astfel numărul acțiunilor posibile între care are de ales organismul, cu atât conştiința va trebui să-şi copleşească concomitentul său fizic. Astfel, amintirea

aceluiaşi spectacol, la care vor fi asistat, va modifica probabil la fel un creier de câine şi unul de om, dacă percepția a fost aceeaşi; totuşi amintirea va trebui să fie cu totul altceva într-o conştiință de om decât într-una de câine. La acesta amintirea va rămâne captiva percepției; ea nu se va trezi decât atunci când o percepție analoagă o va chema, reproducând acelaşi spectacol; amintirea se va manifesta printr-o recunoaştere mai *curând jucată* decât *gândita*, a percepției actuale şi prea puțin printr-o renaştere veritabilă a însăşi amintirii. Omul dimpotrivă, este în stare să evoce amintirea după voie, în orice moment, independent de percepția actuală. El nu se mărgineşte să-şi joace viața trecută, el şi-o reprezintă şi o visează. Modificarea locală a creierului, de care este legată amintirea, fiind aceeaşi de ambele părți, diferența psihologică între cele două amintiri nu-şi va putea găsi motivul în cutare sau cutare diferență de detaliu dintre cele două mecanisme cerebrale, ci în diferența dintre creiere luate global: cele mai complexe dintre ele, punând un număr mai mare de mecanisme în acțiuni reciproce, va fi îngăduit conştiinței să se desprindă din strânsoarea unora şi altora, şi să ajungă la independență. Că lucrurile se petrec chiar aşa, că a două dintre ipoteze este cea pentru care trebuie optat, e tocmai ceea ce am încercat să dovedim într-o lucrare anterioară, prin studiul faptelor care scot mai bine în evidență relația dintre starea conştientă şi cerebrală, faptele recunoaşterii normale şi patologice, îndeosebi afaziile[1]. Dar aceasta putea prevedea la fel de bine şi raționamentul. Am arătat pe ce postulat contradictoriu cu sine, pe ce confuzie a celor două simbolisme incompatibile se sprijină ipoteza unei echivalențe între starea cerebrală şi starea psihologică[2].

Privită astfel, evoluția vieții capătă un sens mai clar, cât timp nu poate fi subsumată unei idei autentice. Lucrurile se petrec de parcă un puternic curent de conştiință ar fi pătruns în materie, încărcat ca orice conştiință, cu o mare mulțime de virtualități care se întrepătrund. El a împins materia la organizare, dar mişcarea lui a fost totodată infinit de încetinită şi divizată. Într-adevăr, pe de o parte conştiința a trebuit să aţipească, precum o crisalidă în învelişul în care îşi pregăteşte aripile, iar pe de alta numeroasele tendințe pe care le includea s-au repartizat între

[1] Materie şi memorie, cap. II, III.

[2] Le paralogisme psycho-physiologique (Revue de metaphysique, nov. 1904).

serii divergente de organisme, care de altfel exteriorizau aceste tendințe prin mişcări, mai mult decât le exteriorizau prin reprezentări. În cursul acestei evoluții, în timp ce unele organisme adormeau din ce în ce mai adânc, altele se deşteptau tot mai complet, iar torpoarea unora folosea activității celorlalte. Dar deşteptarea se putea face în două feluri. Viața, adică conştiința proiectată prin materie, îşi fixa atenția asupra propriei mişcări, sau asupra materiei străbătute. Ea se orienta astfel fie în direcția intuiției, fie în a inteligenței. Intuiția, în primul rând, pare preferabilă inteligenței, pentru că viața şi conştiința îşi rămân aici interne lor înşile. Dar spectacolul evoluției ființelor vii ne arată că ea nu putea merge prea departe. Din partea intuiției conştiința s-a pomenit înăbuşită în asemenea măsură, încât a trebuit să slăbească intuiția până la instinct, adică să nu îmbrățişeze decât o foarte mică porțiune din viața care o interesa; porțiunea pe care încă o mai îmbrățişează atingând-o aproape Iară s-o vadă. În această parte orizontul s-a închis numaidecât. Dimpotrivă, conştiința delimitându-se în inteligență, deci concentrându-se mai întâi în materie, pare astfel să se exteriorizeze față de ea însăşi; dar, tocmai pentru că se adaptează obiectelor din afară, conştiința ajunge să circule printre ele, să treacă peste obstacole, să-şi lărgească mereu domeniul. Odată eliberată, ea se poate retrage înlăuntru şi să deştepte virtualitățile intuiției care mai dormitează în ea.

Din acest punct de vedere conştiința nu numai că se prezintă ca principalul motor al evoluției, dar printre ființele conştiente omul va ocupa un loc privilegiat. Între animale şi el este o diferență nu de grad, ci de natură. Aşteptând ca această concluzie să se desprindă din capitolul viitor, să arătăm cum analizele precedente o sugerează.

Este demnă de remarcat extraordinara disproporție dintre consecințele unei invenții şi invenția însăşi. Spuneam că inteligența s-a modelat după materie şi că țintește mai întâi la fabricare. Dar ea fabrică doar pentru a fabrică sau, involuntar şi chiar inconştient, inteligența urmăreşte cu totul altceva?

A fabrica înseamnă a informa materia, a o mlădia şi plia, a o preface în instrument, ca să punem stăpânire pe ea. Tocmai de această *stăpânire* profită umanitatea, mult mai mult decât de rezultatul material al invenției propriu-zise. Obținerea unor avantaje directe din obiectul fabricat, de către un animal inteligent - chiar dacă acest avantaj este tot ceea ce urmărea inventatorul - înseamnă prea puțin în comparație cu noile idei şi

sentimente pe care invenția le poate determina, ca şi cum ar avea ca efect esențial să ne înalțe peste noi înşine, să ne lărgească orizontul. Între efect şi cauză disproporția este atât de mare, încât e greu de considerat cauză că *producătoare* a efectului său. Ea îl *declanşează,* imprimându-i, ce-i drept, direcția sa. Totul se petrece ca şi cum sechestrul inteligenței pe materie ar avea ca scop principal *să lase a trece ceva* pe care materia îl opreşte.

Aceeaşi impresie se desprinde dintr-o comparație între creierul omului şi al animalelor. Diferența pare, la început, doar una de volum şi complexitate. Dar trebuie să fie cu totul altceva, judecând după funcționare. La animal mecanismele motoare pe care creierul izbutise să le înjghebe, cu alte cuvinte, obiceiurile pe care voința lui le capătă, nu au alt obiect şi alt efect, decât să execute mişcările schițate în obiceiuri, înmagazinate în mecanisme. Pe când la om obiceiul motor poate avea un al doilea rezultat, incomparabil cu primul. El poate ține în şah alte obiceiuri motoare şi astfel, supunând automatismul, pune în libertate conştiința. Este cunoscut faptul că limbajul ocupă un vast teritoriu în creierul uman. Mecanismele cerebrale care corespund cuvintelor au specificul că pot fi puse în corelație cu alte mecanisme, cum ar fi cele care corespund lucrurilor, sau pot fi puse în interacțiune reciprocă: în acest timp conştiința, care fusese antrenată şi afundată în săvârşirea actului, îşi recapătă libertatea.[1]

Diferența trebuie să fie deci mai radicală decât s-ar crede la un examen superficial. E aceea dintre un mecanism care atrage atenția şi unul care o poate distrage. Maşina primitivă cu aburi, cum a conceput-o Newcomen, necesită prezența unei

Persoane însărcinate numai cu manevrarea robinetelor, fie pentru a introduce aburul în cilindru, fie apă rece destinată condensării. Se povesteşte că un copil care făcea aceste operații, plictisit de treaba lui, a avut ideea să lege manivelele robinetelor prin şnururi, de balansierul maşinii. De atunci maşina a început să deschidă şi să închidă singură robinetele, funcționând fără ajutor. Un observator care ar fi comparat structura celei de a două maşini cu prima, fără a-l interesa cei doi copii însărcinați cu

[1] Un geolog pe care am avut prilejul să-1 citäm, N.S. Shaler, spune foarte bine: „Când ajungem la om, parcă ar fi abolită vechea supunere a spiritului faţă de corp, iar părţile intelectuale se dezvoltă cu o rapiditate extraordinară, structura corpului rămânând identică cu ce are esenţial" (Shaler, The Interpretation of nature, Boston, 1899, p. 187).

supravegherea, n-ar fi găsit între ele decât o diferență neînsemnată, într-adevăr, când nu priveşti decât maşinile, este tot ce se poate observa. Dar dacă arunci o privire asupra copiilor, vei vedea că unul este absorbit de supraveghere, în timp ce altul este liber şi că, din acest punct de vedere diferența între cele două maşini este radicală, prima reținând atenția, a doua eliberând-o. Este o deosebire de acelaşi fel, credem noi, cu aceea dintre creierul animalului şi al omului.

În rezumat, dacă ne exprimăm în termenii finalității, trebuie spus despre conştiință că, după ce a fost constrânsa, spre a se elibera, să scindeze organizarea în două părți complementare, vegetalele pe de o parte şi animalele pe de alta, a căutat o ieşire în direcțiile instinctului şi inteligenței: conştiința n-a găsit ieşirea prin instinct şi n-a obținut-o prin inteligență decât făcând saltul de la animal la om. Ca şi cum, în ultimă instanță, omul ar reprezenta rațiunea de a fi a întregii organizări a vieții pe pământ. Dar aceasta n-ar fi decât un fel de-a vorbi. În realitate nu există decât un anumit curent al existenței şi curentul antagonist; de aici întreaga evoluție a vieții. Trebuie să ne apropiem cât mai mult de opoziția acestor două curente. Poate le vom descoperi astfel un izvor comun. Prin aceasta vom pătrunde neîndoielnic şi în cele mai obscure zone ale metafizicii. Dar, cum cele două direcții de urmărit sunt marcate în inteligență pe de o parte, în instinct şi intuiție pe de alta, ne temem să nu ne rătăcim. Spectacolul evoluției vieții ne sugerează o anumită concepție a cunoaşterii şi o anumită metafizică, ce se implică reciproc. Odată degajată, aceasta la fizică şi această critică vor arunca o oarecare lumină, la rându-le, asupra ansamblului evoluției.

Capitolul III

DESPRE SEMNIFICAŢIA VIEŢII, ORDINEA NATURII ŞI FORMA INTELIGENŢEI

În primul capitol am făcut o separație între anorganic şi organizat, dar arătam că stabilirea unei secțiuni de corpuri materiale neorganizate se face în corelație cu simțurile şi inteligența noastră, iar materia, considerată ca un tot indivizibil, trebuie să fie mai curînd un flux decât un lucru. Prin aceasta pregăteam căile unei apropieri între neînsufleţit şi viu.

Pe de altă parte, am arătat în al doilea capitol că aceeaşi opoziție se regăseşte între inteligență şi instinct, acesta din urmă în acord cu anumite determinări ale vieții, cealaltă modelată după configurația materiei neînsufleţite. Dar instinctul şi inteligența se despart, adăugam noi, pe un fond unic, care ar putea fi numit, în lipsa unui termen mai potrivit, *Conştiință* în general, şi care trebuie să fie coextensiv vieții universale.

Prin aceasta lăsam să se întrezărească posibilitatea de a zămisli inteligența, plecând de la conştiința care o învăluie.

Ar fi deci momentul să întreprindem desluşirea unei geneze a inteligenței, o dată cu a genezei corpurilor - două acțiuni, evident corelative, dacă este adevărat că liniile mari ale inteligenței noastre conturează forma generală a acțiunii noastre asupra materiei, iar materia se reglează în amănunt după cerințele acțiunii noastre. Intelectualul şi materialul s-ar fi constituit în amănunt, prin adaptare reciprocă. Ambele ar deriva dintr-o formă de existență mai complexă şi mai elevată. Tocmai aici ar trebui să le situăm, pentru a le vedea apărând.

O asemenea încercare ar părea, la prima vedere, să depăşească prin temeritate speculațiile cele mai cutezătoare ale metafizicienilor. Ea ar ambiționa să meargă mai departe decât psihologia, decât cosmogoniile, decât metafizica tradițională, căci psihologia, cosmogonia şi metafizica încep prin a-şi da inteligența în ce are esențial, pe când aici c vorba de a o zămisli în formă şi substanța ei. Acțiunea este în realitate mult mai modestă, cum vom arăta. Dar să vedem mai întâi prin ce se deosebeşte de altele.

Pentru a începe cu psihologia, nu trebuie să credem că ea *generează* inteligența când îi urmăreşte dezvoltarea progresivă prin seria animală. Psihologia comparată relevă că, cu cât un animal este mai inteligent, cu atât mai mult tinde să reflecteze la acțiunile prin care foloseşte lucrurile şi să se apropie astfel de om; dar acțiunile sale adoptau deja, prin ele însele, principalele linii de acțiune umană, deosebeau în lumea materială aceleaşi direcții generale pe care le deosebim şi noi, se bazau pe aceleaşi obiecte legate între ele prin aceleaşi raporturi, încât inteligența animală, deşi nu formează concepte propriu-zise, se mişcă deja într-o atmosferă conceptuală. Absorbită în orice clipă de acte şi atitudini care ies din ea, atrasă de ele din afară, inteligența animală dă reprezentații, mai curînd decât le gândeşte; dar cel puțin acest joc conturează în mare schema inteligenței umane[1]. A explica inteligența omului prin cea a animalelor înseamnă deci a dezvolta în uman un embrion de umanitate. Se relevă cum o anumită direcției a fost urmată mai mult sau mai puțin stăruitor de ființe tot mai inteligente. Dar din moment ce se stabileşte o direcție, se dă inteligența.

Ea se dă la fel cum, concomitent, se dă materia, într-o cosmogonie ca a lui Spencer. Ni se arată materia ca ascultând de legi, obiectele corelându-se cu obiecte şi faptele cu fapte prin raporturi constante, conştiința primind amprenta acestor raporturi şi legi, adoptând astfel configurația generală a naturii şi determinându-se în inteligență. Dar cum să nu vezi că se postulează inteligența îndată ce se stabilesc obiectele şi faptele? *A priori,* în afara oricărei ipoteze asupra esenței materiei, este evident că materialitatea unui corp nu se opreşte în punctul unde îl atingem noi. Este prezentă pretutindeni unde i se face simțită influența. Or, forța ei de atracție, ca să nu vorbim decât de ea, se exercită asupra soarelui, planetelor, poate asupra întregului univers. Pe măsură ce avansează, fizica şterge individualitatea corpurilor şi chiar a particulelor în care imaginația ştiințifică începe să le descompună; corpurile şi corpusculele tind să se topească într-o interacțiune universală. Percepțiile ne dau schița acțiunii noastre posibile asupra lucrurilor mult mai mult decât pe a lucrurilor însele. Contururile obiectelor pe care le descoperim indică doar ceea ce putem atinge şi schimba. Liniile pe care le vedem trasate prin lumea materială sunt aceleaşi pe care suntem chemați să circulăm. Asemenea contururi şi căi s-au reliefat pe măsură ce se pregătea acțiunea conştiinței asupra materiei, adică în fond, pe măsură ce se constituia inteligența. Este îndoielnic că

animalele construite după un alt plan decât al nostru, o moluscă sau o insectă de pildă, decupează materia după aceleaşi articulaţii. Nici nu este necesar s-o îmbucătăţească. Pentru a urmă indicaţiile instinctului, nu e nevoie de perceput *obiecte,* ajunge să se distingă proprietăţi. Dimpotrivă, inteligenţa chiar sub forma cea mai umilă, aspiră să facă materia să acţioneze asupra materiei. Dacă, într-o parte oarecare materia poate fi divizată în agenţi şi pacienţi sau mai simplu, în fragmente coexistente şi distincte, inteligenţa va acorda atenţie toc mai acestei părţi. Şi cu cât se va ocupa mai mult să divizeze, cu atât mai mult se va desfăşura în spaţiu, sub forma întinderii lingă întindere, o materie care tinde la spaţialitate, dar ale cărei părţi sunt totuşi încă în stare de implicare şi întrepătrundere. Astfel, aceeaşi mişcare ce împinge spiritul să se determine în inteligenţă, adică în concepte distincte, face materia să se îmbucătăţească în obiecte vădit exterioare între ele.

Cu cât conştiinţa se intelectualizează, cu atât materia se spaţializează.

Înseamnă că filosofia evoluţionistă, când îşi reprezintă în spaţiu materia segmentată chiar după liniile urmate de acţiunea noastră, admite dinainte, ca dată, inteligenţa pe care pretindea că o zămisleşte.

Metafizica se dedă la o muncă de acelaşi fel, dar mai subtilă şi mai conştientă de sine, când deduce *a priori* categoriile gândirii. Inteligenţa este strânsă, redusă la chintesenţa sa, silită să depindă de un principiu atât de simplu, încât s-ar putea crede că lipseşte: din acest principiu se extrage apoi ceea ce era considerat ca virtual. Prin aceasta se relevă coerenţa inteligenţei cu sine, se defineşte inteligenţa, i se dă formula, dar nu i se reconstituie geneza. O încercare ca aceea a lui Fichte, deşi mai filosofică decât a lui Spencer, prin faptul că respectă mai mult ordinea veritabilă a lucrurilor, nu ne duce mai departe decât ea. Fichte ia gândirea în stare de concentrare şi o dilată în realitate. Spencer pleacă de la realitatea exterioară şi o reconcentrează în inteligenţă. Dar în amândouă cazurile trebuie început prin postularea inteligenţei, concentrată sau desfăşurată, surprinsă în ea însăşi printr-o privire directă sau percepută prin reflectarea din natură, ca într-o oglindă.

Consensul majorităţii filosofilor asupra acestei chestiuni vine din acordul în susţinerea unităţii naturii, şi în reprezentarea acestei unităţi sub o formă abstractă şi geometrică. Între organizat şi neorganizat ei nu văd, nu vor să vadă fractură. Unii

pleacă de la anorganic şi, combinându-l cu el însuşi, vor să reconstituie viul; alții postulează de la început viul şi pornesc spre materia neînsuflețită printr-un *descrescendo* pregătit cu abilitate; dar şi pentru unii şi pentru alții nu există în natură decât diferențe de grad - grade de complexitate în prima ipoteză, grade de intensitate în a doua. Odată admis acest principiu, inteligența devine tot atât de bogată ca şi realul, căci este incontestabil că ceea ce e geometric în lucrări este accesibil în întregime inteligenței umane; iar dacă este perfectă continuitatea între geometric şi rest, acesta devine la fel de inteligent. Este postulatul majorității sistemelor. Ne vom convinge lesne comparând doctrinele ce par să nu aibă nici un punct de contact între ele, nici o dimensiune comună, precum ale lui Fichte şi Spencer, de pildă - două nume pe care întâmplarea face să le apropiem.

În fondul acestor speculații se găsesc deci cele două convingeri (corelative şi complementare) conform cărora natura este una, iar inteligența are funcția de a o cuprinde în întregime, însuşirea cunoaşterii fiind considerată coextensivă întregii experiențe, nu mai poate fi vorba de a o genera. Ne este dată şi ne servim de ea ca de vedere, pentru a cuprinde orizontul. E adevărat că părerile sunt împărțite, când e vorba de rezultat: pentru unii realitatea este ceea ce cuprinde inteligența, pentru alții nu e decât o fantomă. Dar, fantomă sau realitate, ceea ce surprinde inteligența este socotit a fi totalitatea sensibilului.

Aşa se explică încrederea exagerată a filosofului în puterile spiritului individual. Este dogmatică sau critică, admite caracterul relativ al cunoaşterii sau vizează absurdul, o filosofie este în general opera unui filosof, o viziune unică şi globală asupra totului. Ea poate fi admisă sau respinsă aşa cum este.

Avem nevoie de o filosofie mai modestă, singura în stare de a se completa şi perfecționa. Inteligența umană, aşa cum ne-o reprezentăm noi, nu este deloc aceea pe care ne-o arată Platon în alegoria peşterii. Ea nu mai are funcția de a privi trecând umbre zadarnice, de a contempla rotirea astrului orbitor. Are altceva de tăcut. Înhămați, ca animalele de povară la o grea trudă, simțim jocul muşchilor şi articulațiilor noastre, greutatea plugului şi împotrivirea pământului: a acționa şi a şti să acționezi, a intra în contact cu realitatea şi chiar a o trăi, dar numai în măsura în care interesează lucrarea ce se săvârşeşte şi brazda care se trage - iată funcția inteligenței umane. Totuşi un fluid binefăcător ne scaldă, din el ne luăm însăşi puterea de a munci şi trăi. De la

acest ocean al vieții, în care suntem cufundați, aspirăm neîncetat către ceva şi simțim că ființa noastră sau măcar inteligența care o conduce, s-a format aici printr-un fel de solidificare locală. Filosofia nu poate fi decât un efort pentru a ne topi iarăşi în acest tot. Resorbindu-se în principiul său, inteligența îşi va retrăi în răspăr propria geneză. Dar actul nu se va mai putea săvîrşi dintr-o dată; el va fi în chip necesar o întreprindere colectivă şi progresivă. Va consta într-un schimb de impresii care, corectându-se reciproc şi suprapunându-se vor sfârşi prin a dilata umanitatea din nou şi a o face să se auto-transceandă.

Dar această metodă are împotrivă-i obiceiurile cele mai înrădăcinate ale spiritului. Ea sugerează numaidecât ideea unui cerc vicios. În zadar, ni se va spune, vreți să mergeți mai departe decât inteligența: cum o veți face, dacă nu cu ajutorul ei? Tot ce-i de lămurit în conştiință este inteligență. Sunteți în interiorul propriei gândiri, nu ieşiți din ca. Spuneți, dacă vreți, că inteligența este capabilă de progres, că va vedea din ce în ce mai limpede într-un număr tot mai mare de lucruri. Dar nu vorbiți de generare, căci tot cu propria voastră inteligență veți săvîrşi această geneză.

Obiecția se înfățişează fireşte spiritului. Dar s-ar proba la fel de bine cu un asemenea raționament imposibilitatea de a dobândi orice obicei nou. Ține de esența raționamentului să ne închidem în cercul datului. Dar acțiunea frânge cercul. Dacă n-ați văzut niciodată un om înotând, îmi veți spune poate că a înota este un lucru imposibil, deoarece pentru a învăța să înoți trebuie început prin a te ține deasupra apei şi deci a şti deja să înoți. Într-adevăr, raționamentul mă va fixa întotdeauna pe pământ sigur. Dar dacă, pur şi simplu, mă adânc în apă fără teamă, mai întâi m-aş menține de bine, de rău, la suprafață, zbătându-mă, şi apoi, treptat, m-aş adapta la noul mediu, aş învăța să înot. Astfel, în teorie este un fel de absurditate să vrei a cunoaşte altfel decât prin inteligență; dar dacă se acceptă direct riscul, acțiunea va tăia poate nodul înnodat de raționament şi pe care el nu-l va deznoda.

Riscul va părea mai puțin mare, pe măsură ce se va adopta tot mai mult punctul de vedere pe care ne plasăm noi. Am arătat că inteligența s-a desprins dintr-o realitate mai bogată, dar că n-a existat niciodată o ruptură între ele: împrejurul gândirii conceptuale se menține o marjă neclară ce îi aminteşte obârşia. Mai mult, comparam inteligența cu un nucleu solid care s-ar fi format prin condensare. El nu diferă cu totul de fluidul ce-l învăluie. Nu se va dizolva în el decât pentru că este făcut din

aceeaşi substanţă. Cel ce se aruncă în apă necunoscând decât rezistenţa pământului, s-ar îneca numaidecât dacă nu s-ar zbate luptând împotriva fluidităţii noului mediu; salvarea lui constă în a se agăţa de ceea ce apă mai are, să spunem aşa, solid. Numai cu această condiţie sfârşeşte prin a se acomoda cu fluidul în ce are inconsistent. La fel pentru gândirea noastră, când s-a hotărât să facă saltul.

Dar trebuie să sară, adică să iasă din mediul său. Niciodată raţiunea, raţionând asupra puterilor sale, nu va ajunge să le extindă, deşi extensiunea nu apare deloc ca neraţională, după ce s-a efectuat. Puteţi executa mii şi mii de variaţii pe tema mersului, nu veţi extrage din asta o regulă pentru înot. Intraţi în apă şi când veţi şti să înotaţi, veţi înţelege că mecanismul natatiei se leagă de cel al mersului. Primul îl prelungeşte pe al doilea, dar al doilea nu v-a introdus în primul. Astfel, veţi putea specula cât de inteligent vreţi asupra mecanismului inteligenţei, niciodată nu veţi reuşi să o depăşiţi cu această metodă. Veţi obţine ceva mai complicat, dar nu ceva superior sau măcar diferit. Trebuie bruscate lucrurile şi printr-un act de voinţă, împinsă inteligenţa în afara ei.

Deci cercul vicios nu este doar o aparenţă. El este, dimpotrivă, real, credem noi, împreună cu orice altă modalitate de a filosofa. Este ceea ce am vrea să relevăm în câteva cuvinte, măcar pentru a dovedi că filosofia nu poate, nu trebuie să accepte relaţia stabilită de intelectualismul pur între teoria cunoaşterii şi teoria cunoscutului, între metafizică şi ştiinţă.

La prima vedere, ar putea să pară mai prudentă abandonarea faptelor în seama ştiinţei pozitive. Fizică şi chimia se vor ocupa de materia neînsufleţită, ştiinţele biologice şi psihologice vor studia manifestările vieţii. Sarcina filosofului este astfel strict delimitată. El primeşte din mâinile savantului faptele şi legile, fie că încearcă să le depăşească pentru a găsi cauzele profunde, fie că socoteşte cu neputinţă să meargă mai departe şi chiar o probează prin analiza cunoaşterii ştiinţifice, în ambele cazuri el are pentru faptele şi relaţiile transmise de ştiinţă respectul datorat lucrului rezolvat. Acestei cunoaşteri filosoful îi va adăuga o critică a capacităţii de cunoaştere şi de asemenea, dacă e cazul, o metafizică; în ce priveşte cunoaşterea însăşi în materialitatea ei, el o consideră drept treaba ştiinţei şi nu a filosofiei.

Dar cum să nu vezi că această pretinsă diviziune a muncii înseamnă a încurca şi amesteca totul? Metafizică sau critica pe care filosoful îşi rezervă dreptul să o facă Ic va primi gata făcute

de la ştiința pozitivă, incluse în descrierile şi analizele a căror grijă a lăsat-o savantului. Pentru că n-a vrut să intervină de la început în problemele faptelor, el se trezeşte redus, în chestiunile de principiu, doar la formularea în termeni mai exacți a metafizicii şi a criticii inconştiente, deci neîntemeiate, care schițează însăşi atitudinea ştiinței față de realitate. Să nu ne lăsăm păcăliți de o aparentă analogic între lucrurile naturii şi lucrurile umane. Aici nu suntem pe tărâm judiciar, unde descrierea faptelor şi judecarea lor sunt două lucruri diferite, pentru simplul motiv că acolo există pe deasupra faptelor, independent de ele, o lege decretată de un legislator. În natură, legile sini interioare faptelor şi legate de liniile care au fost urmate pentru fragmentarea realului în fapte diferite. Nu se poate descrie aspectul obiectului fără a dăuna naturii sale intime şi organizării sale. Formă nu mai poate fi cu totul separabilă de materie şi acela care a început prin a rezerva pentru filosofie chestiunile de principiu şi care a vrut astfel să pună filosofia mai presus de ştiință, ca o curte de casație pe deasupra curților cu juri, va ajunge, treptat, să nu mai aibă de-a face decât cu o simplă curte de înregistrare, însărcinată cel mult cu redactarea mai mult sau mai puțin exactă a unor sentințe definitive.

Într-adevăr, ştiința pozitivă este o operă de pură inteligență. Or, se acceptă sau nu concepția noastră despre inteligență, asupra unei chestiuni toată lumea va fi de acord, şi anume, că inteligența se simte în largul ei mai ales în fața materiei însuflețite. De pe urma acesteia inteligența câştigă tot mai mult prin invenții mecanice, iar ele îi devin cu atât mai accesibile cu cât gândeşte materia mai mecanic. Ea poartă în sine, sub forma logicii naturale, un geometrism latent ce se relevă pe măsură ce inteligența pătrunde mai adânc în intimitatea materiei neînsuflețite. Ea este în acord cu această materie pentru că fizică şi metafizica materiei neînsuflețite sunt tot atât de apropiate între ele. Când inteligența abordează studiul vieții, în chip obligatoriu ea tratează viul ca neînsuflețit, aplicând acestui obiect nou aceleaşi forme, transferând în acest domeniu nou aceleaşi deprinderi cu care a izbutit atât de bine în cel vechi. Şi are dreptate să procedeze aşa, căci numai cu această condiție viul va oferi acțiunii noastre aceleaşi posibilități ca şi materia neînsuflețită. Dar adevărul la care se ajunge astfel devine cu totul dependent de capacitatea noastră de acțiune. Acesta nu mai este decât un adevăr simbolic. El nu poate avea aceeaşi valoare cu adevărul fizic, nefiind decât o extindere a fizicului la un obiect

căruia am convenit *a priori* să nu-i luăm în considerare decât aspectul exterior. Datoria filosofiei ar fi deci să intervină activ, să examineze viul fără reticențe legate de folosirea practică, relevând forme şi obiceiuri specific intelectuale. Obiectul filosofiei este de a specula, adică de a vedea: atitudinea ei față de viu n-ar putea fi decât aceea a ştiinței, care nu urmăreşte decât să acționeze, şi care, neputând acționa decât prin mijlocirea materiei neînsuflețite, ia în considerare restul realității sub acest unic aspect. Ce se va întâmpla deci dacă că lasă numai ştiinței pozitive faptele biologice şi psihologice, aşa cum aceasta i-a lăsat ei, pe bună dreptate, faptele fizice? *A priori* ea ar accepta o concepție mecanicistă a naturii întregi, concepție necugetată, inconştientă, ivită din nevoi materiale. *A priori* ea ar accepta doctrina unității simple a cunoaşterii şi a unității abstracte a naturii.

Din clipa aceea filosofia a luat naştere. Filosoful nu mai are de ales decât între un dogmatism şi un scepticism metafizic care se sprijină, în fond, pe acelaşi postulat şi care nu adaugă nimic ştiinței pozitive. El va putea să ipostazieze unitatea naturii sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, unitatea ştiinței, într-o ființă care nu va fi nimic, pentru că nu va face nimic, într-un Dumnezeu ineficace care doar va rezuma în el tot ce e dat, într-o Materie eternă, din sânul căreia s-ar revărsa proprietățile lucrurilor şi legile naturii, sau într-o Formă pură, care ar căuta să sesizeze o multiplicitate insesizabilă şi care va fi, cum se va vedea, forma naturii sau forma gândirii. Toate aceste filosofii vor spune, în limbaje diferite, că ştiința are dreptate să trateze viul ca pe neînsuflețit şi că nu c nici o diferență de valoare, nu e de făcut nici o distincție între rezultatele la care inteligența ajunge aplicând categoriile sale, fie că se sprijină pe materia nevie, fie că se leagă de viață.

Totuşi, în multe cazuri se frânge cadrul. Dar, cum nu a început încă să se facă deosebire între neviu şi viu, unul adaptat dinainte la cadrul în care se înscrie, celălalt incapabil de a se menține în el decât printr-o convenție care elimină esențialul, totul s-a redus la suspectarea a ceea ce cadrul conține. Unui dogmatism metafizic, care se pretinde unitate absolută, artificială a ştiinței, îi va succede un scepticism sau un relativism care va universaliza şi va extinde la toate rezultatele ştiinței caracterul artificial al unora dintre ele. Astfel, filosofia va oscila de acum înainte între doctrină care consideră realitatea absolută că incognoscibilă şi aceea care, în ideea pe care ne-o dă despre realitate nu spune nimic în plus față de ştiință. Pentru prevenirea

oricărui conflict între ştiinţă şi filosofic se va sacrifica filosofia fără ca ştiinţa să câştige mare lucru. Iar pentru a fi pretins evitarea cercului vicios aparent care constă în folosirea inteligenţei pentru depăşirea inteligenţei, ne vom învârti într-un cerc vicios real, care constă în a regăsi anevoie, în metafizică, o unitate; ea a început prin a presupune *a priori* o unitate care este admisă orbeşte, inconştient, abandonându-se întreaga experienţă ştiinţei şi întregul real intelectului pur.

Să începem, dimpotrivă, prin a trage o linie de demarcaţie între neînsufleţit şi viu. Vom vedea că primul intră firesc în cadrele inteligenţei, că al doilea începe aici artificial şi din acest moment trebuie să admitem faţă de viu o atitudine specială, să-l examinăm cu ochi care nu aparţin ştiinţei pozitive. Filosofia invadează astfel tărâmul experienţei. Ea se amestecă în multe lucruri care, până acum, nu o priveau. Ştiinţa, teoria cunoaşterii şi metafizica se vor pomeni pe acelaşi tărâm. De aici va rezulta o anumită confuzie. Toate trei vor crede mai întâi că au pierdut ceva. Dar vor sfârşi prin a trage foloase din întâlnire.

Într-adevăr, cunoaşterea ştiinţifică se putea mândri cu faptul că atribuie o valoare uniformă afirmaţiilor sale în întregul domeniu al experienţei. Dar exact pentru că toate se găseau aşezate pe aceeaşi treaptă, toate sfârşeau prin a fi mânate de aceeaşi relativitate. Nu va mai fi la fel când se va începe a face distincţia care se impune, după opinia noastră. Intelectul este acasă în domeniul materiei neînsufleţite. Pe ea se exercită, în principiu, acţiunea umană, iar acţiunea, cum spuneam, nu se poate desfăşura în ireal. Astfel, dat fiind că se consideră fizică doar forma sa generală, şi nu amănuntele realizării, se poate spune că atinge absolutul. Dimpotrivă, numai din întâmplare-şansă ori convenţie, cum vrem - dobândeşte ştiinţa o influenţă asupra viului, analoagă celei pe care o arc asupra materiei neînsufleţite. Aici aplicarea cadrului intelectual nu mai este naturală. Nu vrem să spunem că ea nu mai este legitimă, în sens ştiinţific. Dacă ştiinţa trebuie să extindă acţiunea noastră asupra lucrurilor şi dacă nu putem acţiona decât având materia neînsufleţită ca instrument, ştiinţa poate şi trebuie să continue a trata viul cum tratează şi neviul. Dar va trebui admis că, pe măsură ce ea se cufundă în profunzimile vieţii, cunoştinţele pe care ni le furnizează devin tot mai simbolice, mai legate de contingenţele acţiunii. Pe acest tărâm nou va trebui că filosofia să urmeze ştiinţa, pentru a suprapune adevărului ştiinţific o cunoaştere de alt gen, care va putea fi numită metafizică. Din acel

moment se impune întreaga noastră cunoaştere, ştiinţifică sau metafizică. În absolut noi existăm, circulăm, trăim. Cunoaşterea noastră despre aceasta este incompletă, fără îndoială, dar nu exterioară sau relativă. Fiinţa însăşi, în profunzimile sale, o atingem prin dezvoltarea combinată şi progresivă a ştiinţei şi filosofiei.

Renunţând astfel la unitatea artificială pe care intelectul o impune din afara naturii, vom regăsi poate unitatea adevărată, interioară şi vie. Căci efortul depus pentru depăşirea intelectului pur ne introduce în ceva mai complex, din care intelectul a trebuit să se desprindă. Şi cum materia se adaptează la inteligenţă, cum între ele există un acord evident, nu se poate ivi una fără să provoace geneza celeilalte. Un proces identic au croit concomitent materia şi inteligenţa dintr-o stofă care le conţinea pe amândouă. În această realitate ne vom instala din ce în ce mai complet, pe măsură ce ne vom strădui să transcendem inteligenţa pură.

Să ne concentrăm deci asupra a ceea ce avem mai pur din exterior şi mai puţin pătruns de intelectualitate. Să căutăm în profunzimea sinelui nostru punctul în care simţim interiorul cel mai intim al propriei vieţi. Plonjăm astfel în durata pură, unde trecutul mereu în mers, creşte neîncetat dintr-un prezent cu totul nou. Dar în acelaşi timp simţim încordându-se la maximum resortul voinţei noastre. Printr-o contracţie violentă a personalităţii asupra ei însăşi trebuie să ne mobilizăm trecutul care se ascunde, pentru a-l împinge, compact, într-un prezent pe care îl va crea introducându-se în el. Foarte rare sunt momentele în care ne stăpânim în asemenea măsură pe noi înşine: ele sunt una cu acţiunile noastre într-adevăr libere. Şi chiar atunci nu ne stăpânim în întregime. Sentimentul duratei, vreau să spun coincidenţa eului nostru cu sine însuşi, admite o gradare. Dar cu cât sentimentul este mai profund şi coincidenţa mai completă, cu atât viaţa în care ne situează absoarbe intelectualitatea depăşind-o. Căci inteligenţa are ca funcţie esenţială să lege pe acelaşi cu acelaşi şi nu sunt în întregime adaptabile cadrelor inteligenţei decât faptele care se repetă. Or, în momentele reale ale duratei reale inteligenţa vine prea târziu, reconstituind noua stare cu o serie de opinii exterioare asupra ci, care seamănă cu lucruri cunoscute: în acest sens starea conţine intelectualitatea „în putere", ca să spunem aşa. Totuşi, ea depăşeşte intelectualitatea, este chiar incompatibilă cu ea, fiind indivizibilă şi nouă.

Să ne destindem acum, să întrerupem efortul care împinge în

prezent cea mai mare parte posibilă a trecutului. Dacă destinderea e completă, nu va mai fi nici memorie nici voință: înseamnă că nu cădem niciodată în pasivitate absolută, nu mai mult decât pentru a putea deveni absolut liberi. Dar, la limită întrezărim o existență compusă dintr-un prezent ce ar reîncepe neîncetat - mai mult decât durata reală, nimic decât o clipă ce moare şi renaşte neîncetat. Este această existența materiei? Nu în întregime, fără îndoială, căci analiza o desface în vibrații elementare din care cele mai scurte sunt de o durată foarte redusă, aproape evanescentă, dar nu egală cu zero. Totuşi, se poate presupune că existența fizică înclină în al doilea sens, iar cea psihică în cel dintâi.

În fondul „spiritualității" pe de o parte, al „materialității" cu intelectualitatea pe de alta, s-ar afla deci două procese de direcții opuse, şi s-ar trece de la primul la al doilea pe calea inversării, poate chiar a simplei întreruperi, dacă e adevărat că inversare şi întrerupere sunt doi termeni ce trebuie considerați aici ca sinonimi, cum vom arăta în continuare. Această prezumție se va confirma dacă privim lucrurile din punctul de vedere al întinderii şi nu numai al duratei.

Cu cât luăm cunoştință de avansul nostru în durata pură, cu atât simțim diferitele părți ale ființei contopindu-se, iar personalitatea noastră concentrându-se într-un punct, mai bine spus într-un vârf care se înscrie în viitor atacându-l neîncetat. În aceasta constă viața şi acțiunea liberă. Dimpotrivă, să ne lăsăm în voia soartei; în loc de acțiune să visăm. Din aceeaşi lovitură eul ni se destramă; trecutul nostru, care până atunci se adunase asupra lui însuşi în impulsul unitar pe care ni-l comunica, se descompune în mii şi mii de amintiri care se exteriorizează reciproc. Pe măsură ce încremenesc, acestea renunță să se întrepătrundă. Personalitatea noastră coboară astfel în direcția spațiului. De altminteri, că îl atinge neîncetat prin senzație. Nu vom stărui aici asupra unui punct pe care l-am atins în altă parte. Ne limităm să reamintim că extensiunea admite trepte, că orice senzație este oarecum extinsă şi că ideea senzației artificial localizate în spațiu este o simplă părere a spiritului, sugerată de o metafizică inconştientă, mai curînd decât de observația psihologică.

Fără îndoială, nu facem decât primii paşi în direcția extinderii, chiar când ne îngăduim să mergem mai mult decât putem. Dar să presupunem, pentru o clipă, că materia constă chiar în mişcarea împinsă mai departe şi că fizicul este doar psihicul răsturnat. S-

ar înțelege atunci că spiritul se simte atât de bine şi circulă atât de firesc în spațiu, îndată ce materia îi sugerează reprezentarea mai distinctă. Reprezentarea implicită a acestui spațiu spiritul o avea chiar în sentimentul eventualei sale *destinderi,* adică al *extensiunii* sale posibile.

El îl regăseşte în lucruri, dar 1-a obținut fără ele dacă a avut imaginația destul de puternică pentru a împinge până la capăt inversarea mişcării sale naturale. Pe de altă parte, ne-am explica astfel că materia îşi accentuează materialitatea sub privirea spiritului.

Ea a început prin a-l ajuta pe acesta să coboare la ea, i-a dat imboldul. Dar o dată lansat, spiritul continuă. Reprezentarea lui despre spațiul pur nu este decât *schema* termenului în care această mişcare ar avea succes. O dată în posesia formei de spațiu, s-ar servi de ea ca de o rețea cu ochiuri lesne de împletit şi despletit după voie, care aruncată asupra materiei o divizează după nevoile acțiunii noastre. Astfel, spațiul geometriei şi spațialitatea lucrurilor se generează mutual prin acțiunea şi reacția reciprocă a celor doi termeni care sunt de aceeaşi esență, dar care merg în sens invers unul față de celălalt. Nici spațiul nu este atât de străin naturii noastre, pe cât ne închipuim, nici materia nu este atât de complet întinsă în spațiu, pe cât îşi reprezintă inteligența şi simțurile noastre.

Primul punct l-am tratat în altă parte[1]. În ce-l priveşte pe al doilea, ne vom limita să observăm că spațialitatea perfectă ar consta într-o perfectă exterioritate reciprocă a părților, adică într-o completă independență mutuală. Or, nu există punct material care să nu acționeze asupra oricărui alt punct material. Dacă observăm că un lucru este cu adevărat acolo unde acționează, vom fi determinați să spunem (cum o face Faraday[2]) că toți atomii se întrepătrund şi fiecare din ei umple lumea, într-o asemenea ipoteză atomul sau, mai general, punctul material devine o simplă părere a spiritului, la care se ajunge ducând destul de departe munca (relativ la însuşirea noastră de a acționa) prin care subdivizăm materia în corpuri. Totuşi este incontestabil că materia e adecvată acestei subîmpărțiri şi că presupunând-o fragmentabilă în părți reciproc exterioare, noi construim o ştiință îndeajuns de reprezentativă a realului. Este incontestabil că, dacă

[1] Am dezvoltat acest punct de vedere în Materie şi memorie, cap. II şi III, în special paginile 78-79 şi 169-186.

[2] Faraday, A speculation concerning electric conduction (Philos. Magazine, serie 3, vol. XXIV).

nu există un sistem cu totul izolat, ştiința găseşte totuşi mijlocul de a decupa universul în sisteme relativ independente şi că nu comite astfel o eroare importantă. Ce altceva să spunem, decât că materia se întinde în spațiu fără a fi *întinsă* în mod absolut şi că socotind-o fragmentabilă în sisteme separate, atribuindu-i elemente distincte care se schimbă între ele fără a se schimba ele însele („se deplasează", spunem noi, fără să se modifice), conferindu-i în fine proprietățile spațiului pur, se transferă în intervalul mişcării, căreia îi schițează doar direcția?

Ceea ce *Estetica transcendentală* a lui Kant ni se pare a fi stabilit definitiv este că întinderea nu reprezintă un atribut material comparabil cu altele. Asupra noțiunii de căldură, de culoare sau de greutate, raționamentul nu va lucra nelimitat: pentru a cunoaşte modalitățile greutății sau ale căldurii va trebui reluat contactul cu experiența. Nu la fel stau lucrurile cu noțiunea de spațiu. Presupunând că ea ne-a fost oferită empiric prin văz şi pipăit (iar Kant n-a contestat aceasta), noțiunea de spațiu este remarcabilă prin aceea că spiritul, făcând speculații asupra ei numai cu mijloace proprii, decupează *a priori* figuri cărora le va determina *a priori* proprietățile: experiența, cu care n-a păstrat contactul, îl urmează totuşi de-a lungul unor infinite complicații ale raționamentelor şi le dă invariabil dreptate. Iată faptul. Kant 1-a pus pe deplin în lumină. Dar explicația faptului trebuie căutată, credem noi, pe o cu totul altă cale decât a lui Kant.

Inteligența, cum ne-o prezintă Kant, se scaldă într-o atmosferă de spațialitate cu care este atât de inseparabil unită încât corpul viu pare că respiră. Percepțiile ne parvin numai după ce au străbătut această atmosferă. Ele s-au impregnat mai înainte de geometria noastră, încât însuşirea de a gândi nu face decât să regăsească, în materie, proprietățile matematice pe care le-a depus aici capacitatea noastră de percepție.

Astfel, suntem siguri că vom vedea materia mulându-se cu docilitate după raționamentele noastre; dar această materie, în ce are ea inteligibil, este opera noastră: despre realitatea „în sine" nu ştim şi nu vom şti niciodată nimic, pentru că noi nu surprindem din ea decât refracția ei prin formele capacității noastre de percepție. Dacă vrem să afirmăm ceva, survine imediat afirmația contrară, la fel de plauzibilă şi demonstrabilă: idealitatea spațiului, probată direct prin analiza cunoaşterii este probată şi indirect prin antinomiile la care duce teza opusă. Aceasta este ideea directoare a criticii kantiene. Ea i-a inspirat lui Kant o

respingere decisivă a teoriilor numite „empiriste" ale cunoaşterii. După părerea noastră, ea este definitivă în ceea ce neagă. Dar în ceea ce afirmă ne aduce ea soluția problemei?

Ideea kantiană apreciază spațiul ca pe o formă de-a gata a capacității noastre de percepție - adevărat *deus ex machina,* la care nu se vede nici cum se iveşte, nici pentru ce este ceea ce este, mai curînd decât altceva. Ea consideră „lucrurile în sine" ca fiind ceva despre care nu putem cunoaşte nimic: cu ce drept afirmă ea atunci existența, chiar ca „problematică"? Dacă realitatea incognoscibilă proiectează în capacitatea noastră de percepție o diversitate sensibilă, capabilă să se înscrie în ea, nu este astfel realitatea parțial cunoscută? Şi, aprofundând înscrierea, nu ajungem noi oare, cel puțin într-o privință, să postulăm că între lucruri şi spiritul nostru există un acord prestabilit - ipoteză oțioasă, de care Kant cu îndreptățire voia să se lipsească? În fond, tocmai pentru că n-a deosebit gradația în spațialitate, Kant a trebuit să admită spațiul că dat - de unde problema de a şti cum se adaptează la aceasta „diversitatea sensibilă". Din acelaşi motiv, el a considerat materia ca desfăşurată integral sub formă de părți exterioare între ele: de aici antinomiile, la care se vede lesne că teză şi antiteza presupun coincidența perfectă a materiei cu spațiul geometric, dar care se risipesc îndată ce încetăm a extinde la materie ceea ce este adevărat pentru spațiul pur. De aici, în fine, concluzia că pentru teoria cunoaşterii există trei alternative şi numai trei: sau spiritul se reglează după lucruri, sau lucrurile se reglează după spirit, sau trebuie postulată între lucruri şi spirit o concordanță misterioasă.

Dar adevărul este că există o a patra, la care Kant pare să se fi gândit - mai întâi pentru că nu credea că spiritul copleşeşte inteligența, apoi (şi este în fond acelaşi lucru) pentru că nu atribuia duratei o existență absolută, situând *a priori* timpul pe aceeaşi linie cu spațiul. Această soluție ar consta mai întâi în a considera inteligența ca o funcție specială a spiritului, orientată în chip absolut spre materia neînsuflețită. Apoi ar consta în a spune că nici materia nu determină forma inteligenței, nici inteligența nu-şi impune forma ei materiei, nici materia şi inteligența nu au fost reglate una după alta prin nu ştiu ce armonie prestabilită, ci că progresiv, inteligența şi materia s-au adaptat reciproc, pentru a se opri în cele din urmă la o formă comună.

Această adaptare, de altfel, s-ar fi efectuat cu totul firesc,

pentru că este aceeaşi inversare a aceleiaşi mişcări care a creat concomitent intelectualitatea spiritului şi materialitatea lucrurilor.

Din acest punct de vedere cunoaşterea, care ne dă, pe de o parte, percepția materiei, şi pe de alta ştiința, ne apare ca aproximativă, neîndoielnic, dar nu ca relativă. Percepția noastră, al cărei rol este de a lumina acțiunile, operează o secționare a materiei, care va fi întotdeauna prea categorică, întotdeauna subordonată exigențelor practice, în consecință, întotdeauna de revizuit. Ştiința noastră, care aspiră la o formă matematică, accentuează mai mult decât trebuie spațialitatea materiei; schemele ei vor fi deci, în genere, prea exacte şi, de altfel, întotdeauna revizuibile. Pentru ca o teorie ştiințifică să fie definitivă, ar trebui ca spiritul să poată cuprinde totalitatea lucrurilor şi să le situeze exact în raporturi reciproce; dar, în realitate, suntem obligați să punem problemele pe rând, în termeni care sunt chiar prin aceasta provizorii, încât soluția fiecărei probleme vă trebui să fie nelimitat corectată de soluția ce se va da problemelor următoare, iar ştiința în ansamblu este condiționată de ordinea întâmplătoare în care problemele au fost puse succesiv. În acest sens şi în această măsură trebuie considerată convențională ştiința. Dar convenționalitatea este de fapt şi un drept, ca să spunem aşa. În principiu, ştiința pozitivă este împinsă spre realitatea însăşi, dat fiind că nu iese din domeniul său specific, care este materia neînsuflețită.

Cunoaşterea ştiințifică, privită astfel, se înalță. În schimb, teoria cunoaşterii devine o treabă infinit de grea şi care depăşeşte puterile inteligenței pure. Într-adevăr, nu mai este suficient să determinăm, printr-o analiză condusă prudent, categoriile gândirii, e vorba de a le zămisli.

În ceea ce priveşte spațiul, printr-un efort *sui generis* al spiritului, ar trebui să urmărim progresia sau, mai curînd, regresia extraspațialului, degradându-se în spațialitate. Plasându-le la început, pe cât posibil mai sus în propria noastră conştiință, pentru ca apoi să ne lăsăm a cădea treptat, avem sentimentul că eul nostru se extinde la amintiri inerte, exteriorizate între ele, în loc să tindă spre o voință indivizibilă şi activă. Dar acesta nu este decât începutul. Schițând mişcarea, conştiința ne indică direcția şi ne face să întrezărim posibilitatea ei de a continua până la capăt; că nu va merge însă atât de departe. În schimb, dacă privim materia care ne pare întâi a coincide cu spațiul, constatăm că, pe măsură ce atenția noastră se fixează asupra ei, partite pe care le numeam alăturate, intră

unele în altele, fiecare suferind acțiunea totului, care îi este deci, oarecum propriu. Astfel, deşi materia se desfăşoară în sensul spațiului, ea nu ajunge aici în întregime: de unde se poate conchide că nu face decât să continue, mai mult sau mai puțin, mişcarea pe care conştiința putea s-o schițeze în noi, în stare născândă. Avem, aşadar, cele două capete ale lanțului, dar nu izbutim să apucăm alte verigi. Le vom scăpa mereu? Trebuia considerat că filosofia, aşa cum o definim, încă nu a luat cunoştință deplină de ea însăşi. Fizică îşi înțelege rolul când împinge materia în direcția spațialității; dar metafizica şi 1-a înțeles oare pe al său când pur şi simplu asociază pasul fizicii cu himerica speranță de a merge mai departe în aceeaşi direcție? Sarcina ei n-ar fi, dimpotrivă, să urce panta pe care fizică o coboară, să aducă materia la origini şi să constituie progresiv o cosmologie care ar fi, dacă se poate spune aşa, o psihologie răsturnată? Tot ce apare ca *pozitiv* la fizician şi geometrii ar deveni, din acest nou punct de vedere, întrerupere sau inversare a pozitivității adevărate, care ar trebui definită în termeni psihologici. Sigur, dacă luăm în considerare ordinea admirabilă din matematici, acordul perfect dintre problemele de care se ocupă ele, logica imanentă a numerelor şi figurilor, certitudinea pe care o avem - oricare ar fi diversitatea şi complexitatea raționamentelor noastre asupra aceluiaşi subiect - că vom trage întotdeauna aceeaşi concluzie, vom şovăi să admitem că dincolo de proprietăți, în aparență atât de pozitive, se află un sistem de negații, adică mai curînd absența decât prezența unei realități autentice. Dar nu trebuie uitat că inteligența noastră, care constată această ordine şi o admiră, este îndreptată chiar în sensul mişcării ce duce la materialitatea şi spațialitatea obiectului său. Cu cât mai mult, analizându-şi obiectul, inteligența îl complică, cu atât mai complicată este ordinea pe care o găseşte în el. Iar această ordine şi complicație au pentru ea efectul unei realități pozitive, fiind de acelaşi sens.

Când un poet îmi citeşte versurile lui, ele mă pot interesa într-atât încât să-i pot înțelege gândul, sentimentele, să retrăiesc starea simplă pe care a risipit-o în fraze şi cuvinte. Atunci simpatizez cu inspirația lui, i-o urmăresc într-o mişcare neîntreruptă care este, ca şi inspirația, un act unitar. Dar c de ajuns dacă slăbesc atenția, dacă se destinde ce era încordat în mine, ca sunetele, până atunci cufundate în sens, să-mi apară distinct, unul câte unul, în materialitatea lor. La aceasta nu am nimic de adăugat; ajunge dacă înlătur ceva. Pe măsură ce voi

merge mai departe, sunetele succesive se vor individualiza: aşa cum frazele se descompuseseră în cuvinte, la fel cuvintele se vor auzi prin silabe percepute rând pe rând. Să mergem mai departe: la rândul lor, literele se vor deosebi între ele şi le voi vedea defilând întreţesute pe o foaie de hârtie imaginară. Voi admira precizia întreţeserii lor, ordinea minunată a înşiruirii, aşezarea exactă a literelor în silabe, a silabelor în cuvinte şi a cuvintelor în fraze. Pe cât voi înainta în sensul negativ al relaxării, pe atât voi crea extensie şi complicare; iar complicaţia, la rându-i, crescând, va face să mi se pară cu atât mai admirabilă ordinea care continuă să domnească neclintit între elemente. Totuşi, complicaţia şi extensia nu reprezintă nimic pozitiv: ele exprimă o deficienţă de voinţă. Pe de altă parte, trebuie că ordinea să crească în pas cu complicaţia, căci ea este doar un aspect al complicării: pe măsură ce percepem simbolic părţi într-un tot indivizibil, creşte neapărat numărul raporturilor dintre părţi, căci aceeaşi indiviziune a întregului real continuă să planeze deasupra multiplicităţii crescânde a elementelor simbolice în care 1-a descompus risipirea atenţiei. O comparaţie de acest fel va înlesni întrucâtva înţelegerea felului în care suprimarea realităţii pozitive, inversarea unei anumite mişcări originare poate crea concomitent extensiunea în spaţiu şi ordinea admirabilă pe care matematica o descoperă aici. Fără îndoială, între cele două cazuri este diferenţa pe care cuvintele şi literele au inventat-o printr-un efort pozitiv al umanităţii, în timp ce spaţiul se iveşte automat, cum se iveşte, odată admişi cei doi termeni, restul unei scăderi[1]. Dar în ambele cazuri complicarea la infiniţi a părţilor şi perfecta lor coordonare reciprocă sunt create dintr-o dată printr-o inversare care este, în fond, o întrerupere, adică o diminuare a realităţii pozitive.

Toate operaţiile inteligenţei tind către geometrie, ca spre

[1] Comparaţia noastră nu face decât să dezvăluie conţinutul termenului logos, cum îl înţelege Plotin. Căci, pe de o parte, logos-ul acestui filosof este o putere generatoare şi informatoare, un aspect sau un fragment al lui <) H) XT|, iar pe de alta Plotin vorbeşte uneori de el ca despre un discurs. Mai general, relaţia pe care o stabilim în acest capitol, între „extensie" şi „destindere" seamănă, prin anumite laturi, cu ceea ce presupune Plotin (în dezvoltări din care trebuie să se fi inspirat Ravaisson), când făcea din întindere nu o inversare a Fiinţei originare, ci o slăbire a esenţei sale, una din ultimele etape ale procesiunii (vezi în special Enn. IV, III, 9-11 şi III, VI, 17-18). Totuşi, filosofia antică nu vede ce consecinţe decurg de aici pentru matematici, căci Plotin, ca şi Platon, prezenta esenţele matematice ca realităţi absolute. Mai ales, ea se lăsa înşelată de analogia cu totul exterioară a duratei cu extensiunea. Filosofia trata durata cum tratase extensiunea, considerând schimbarea ca pe o degradare a fixităţii, sensibilul ca pe o cădere a inteligenţei. De aici, cum vom arăta în viitorul capitol, o filosofie care tăgăduieşte funcţia şi deschiderea reală a inteligenţei.

termenul în care îşi găsesc perfecta împlinire. Dar, cum geometria le este obligatoriu anterioară (întrucât aceste operaţii nu vor izbuti niciodată să reconstruiască spaţiul şi nu pot face altceva decât să-l considere că dat), este evident că marele resort al inteligenţei (care o face să funcţioneze) este o geometrie latentă, imanentă reprezentării umane a spaţiului. Ne vom convinge de aceasta cercetând cele două funcţii esenţiale ale inteligenţei, a deducţiei şi a inducţiei.

Să începem cu deducţia. Aceeaşi mişcare prin care desenez o figură în spaţiu îi creează şi proprietăţile; ele sunt vizibile şi tangibile în mişcarea însăşi; simt, văd în spaţiu raportul de la definiţie la consecinţe, de la premise la concluzie. Toate celelalte concepte a căror idee mi-o sugerează experienţa nu pot fi reconstituite *a priori* decât parţial; definiţia lor va fi deci imperfectă, iar deducţiile în care vor intra aceste concepte vor contribui la imperfecţiune, oricât de riguros ar fi legată concluzia cu premisele. Dar când desenez grosolan pe nisip baza unui triunghi şi încep să formez cele două unghiuri ale bazei, ştiu sigur şi înţeleg în mod absolut că, dacă aceste două unghiuri sunt egale, laturile vor fi şi ele egale, figura putând fi atunci răsturnată, fără a se schimba ceva. O ştiu cu mult înainte de a fi învăţat geometrie. Astfel, înaintea geometriei savante există o geometrie naturală, ale cărei claritate şi evidenţă le depăşesc pe ale altor deducţii. Acestea se sprijină pe calităţi şi nu pe mărimi. Se formează deci după modelul calităţii şi trebuie să-şi ia puterea din faptul că, sub calitate vedem confuz, prin transparenţă, mărimea. Observăm că chestiunile de situare şi de mărime sunt primele care se pun activităţii noastre, acelea pe care inteligenţa exteriorizată în acţiune le rezolvă înainte chiar să fi apărut inteligenţa reflectată. Sălbaticul se pricepe mai bine ca civilizatul să evalueze distanţele, să determine direcţia, să refacă din memorie schema adesea complexă a drumului parcurs şi să revină astfel în linie dreaptă la punctul de plecare[1].

Dacă animalul nu deduce explicit concepte, el nici nu-şi reprezintă un spaţiu omogen. Nu puteţi lua acest spaţiu fără a introduce concomitent o geometrie virtuală, care se va degrada de la sine în logică. Repulsia filosofilor faţă de o asemenea înfăţişare a lucrurilor vine din faptul că munca logică a inteligenţei reprezintă în ochii lor un efort pozitiv al spiritului. Dar, dacă prin

[1] Bastian, Le Cerveau, Paris, 1882, vol. I, p. 166-170.

spiritualitate se înțelege mersul înainte spre creații mereu noi, spre concluzii ireductibile la premise şi nedeterminabile în raport cu ele, va trebui spus despre o reprezentare ce se mişcă printre raporturi de determinare necesare, trecând prin premise ce-şi conțin concluzia, că că urmează direcția inversă, aceea a materialității. Ceea ce apărea din punctul de vedere al inteligenței ca un efort, este în sine un abandon. Şi în timp ce, din punct de vedere al inteligenței, există o petiție de principiu care trebuie să iasă automat din spațiul geometriei, din geometria însăşi logica, dimpotrivă - dacă spațiul este ultimul termen al mişcării de destindere a spiritului - nu-şi poate asuma spațiul fără a presupune astfel logica şi geometria, care sunt pe traseul pentru care pură intuiție spațială este termenul. Nu s-a remarcat destul cât de slabă este ponderea deducției în ştiințele psihologice şi morale. Cu privire la o propoziție verificată prin fapte nu s-au putut stabili consecințele verificabile decât până la un anumit punct. Foarte repede trebuie apelat la bunul simț, adică la experiența continuă a realului, pentru a modela consecințele deduse după sinuozitățile vieții. Deducția reuşeşte în chestiunile morale doar metaforic, ca să spunem aşa, şi exact în măsura în care moralul este transferabil în fizic, vreau să spun traductibil în simboluri spațiale. Metafora nu merge niciodată prea departe, aşa cum linia curbă nu se lasă confundată mult timp cu tangenta ei. Cum să nu fii surprins de caracterul straniu şi chiar paradoxal pe care îl vădeşte slăbiciunea deducției? Lată o pură operație a spiritului înfăptuindu-se doar prin forța spiritului. S-ar părea că, dacă deducția trebuie să se simtă undeva ca acasă şi să evolueze în voie, locul ar fi tocmai domeniul spiritului. Dar tocmai aici este ea la capătul puterilor. Dimpotrivă, în geometrie, în astronomie, în fizică, în genere atunci când avem de-a face cu lucruri exterioare nouă, deducția este atotputernică! Fără îndoială, observația şi experiența sunt necesare aici pentru a ajunge la principiu, adică pentru a descoperi aspectul sub care trebuie privite lucrurile; dar, cu mult noroc, el ar putea fi găsit numaidecât; şi îndată ce avem acest principiu, rezultă concluzii destul de îndrăznețe pe care experiența le va confirma întotdeauna. Ce să conchidem de aici dacă nu că deducția este o operație reglată după demersurile materiei, imitată după articulațiile mobile ale materiei, dată implicit cu spațiul pe care îl sub-întinde materia? Cât timp se mişcă în spațiul sau în timpul spațializat, ea n-are decât să meargă. Bețe în roate îi pune *durata.*

Deducția nu merge deci fără o reticență a intuiției spațiale. Dar acelaşi lucru se poate spune despre inducție. Sigur, nu trebuie să gândeşti ca un geometru, nici chiar să gândeşti despre tot pentru a aştepta de la aceleaşi condiții repetiția aceluiaşi fapt. Conştiința animalului face de acum această muncă, şi independent de orice conştiință, corpul viu însuşi este construit pentru a extrage din situațiile succesive în care se află, similitudinile care îl interesează şi pentru a răspunde astfel excitațiilor prin reacții adecvate. Dar e departe de o aşteptare şi o reacție automate ale corpurilor la inducția propriu-zisă, care este o operație intelectuală. Aceasta se întemeiază pe credința că există cauze şi efecte, şi că aceleaşi efecte urmează aceloraşi cauze. Iată ce găsim dacă aprofundam această credință. Ea implică mai întâi că realitatea se descompune în grupuri ce pot fi considerate practic ca izolate şi independente.

Dacă pun apă la fiert într-un vas aşezat pe plită, operația şi obiectele care participă la ea sunt, în realitate, solidare cu o mulțime de alte obiecte şi operații: din aproape în aproape, s-ar descoperi că întregul sistem solar este interesat de ceea ce se petrece în acest punct al spațiului. Dar într-o anumită măsură şi pentru scopul anume pe care îl urmăresc pot admite că lucrurile se petrec ca şi cum grupul *apă-vas-plită aprinsă* ar fi un microcosmos independent. Iată ce afirm eu mai întâi.

Acum, când spun că acest microcosmos se va comporta întotdeauna la fel iar căldura va provoca, obligatoriu, după un timp, fierberea apei, admit că, dacă mi se dă un anumit număr de elemente ale sistemului, este suficient pentru ca sistemul să fie complet: el se completează automat, eu nu sunt liber să-l completez cu gândul după plac. Plita aprinsă, vasul şi apa fiind date, ca şi un anumit interval de durată, fierberea pe care experiența mi-a arătat-o ieri că fiind ceea ce lipsea sistemului pentru a fi complet, îl va completa mâine, oricând, întotdeauna. Ce se află în fondul acestei credințe? Trebuie observat că ea este mai mult sau mai puțin asigurată, după caz, şi capătă caracterul unei certitudini absolute când microcosmosul avut în vedere nu conține decât mărimi. Dacă am două numere, într-adevăr nu mai sunt liber să aleg diferența lor. Dacă iau două laturi ale unui triunghi şi unghiul lor, a treia latură rezultă de la sine, triunghiul se completează automat. Eu pot, oriunde şi oricând, să trasez aceleaşi două laturi cu acelaşi unghi; este evident că noile triunghiuri astfel formate vor putea fi suprapuse primului şi, în consecință, va veni şi a treia latură să completeze sistemul. Or,

dacă certitudinea mea este perfectă în cazul în care cuget asupra unor pure determinații spațiale, nu trebuie să presupun că, în alte cazuri, ea este cu atât mai mult cu cât se apropie de acest caz limită?[1] Ba chiar, nu ar fi acesta cazul limită care ar transpare prin toate celelalte, şi le-ar colora, după transparența lor, cu o necesitate mai mult sau mai puțin accentuată de necesitatea geometrică? De fapt, când spun că apa pusă pe plită va fierbe azi, cum s-a întâmplat şi ieri, iar aceasta este o necesitate absolută, eu simt vag că imaginația mea transferă încălzirea de azi peste cea de ieri, vasul peste vas, apă peste apă, durata care se scurge peste durata care se scurge, iar de atunci tot restul pare că trebuie să coincidă şi el, din acelaşi motiv care face ca cele trei laturi ale celor două triunghiuri suprapuse să coincidă. Dar imaginația mea nu procedează aşa decât pentru că nu vede două chestiuni esențiale. Pentru ca sistemul de azi să poată fi suprapus peste cel de ieri, ar trebui ca acesta să-1 aştepte pe celălalt, ca timpul să se fi oprit şi totul să fi devenit simultan cu totul: este ceea ce se întâmpla în geometrie, dar numai în geometrie. Inducția implică deci, de la început, că în lumea fizicianului, ca şi în aceea a geometrului, timpul nu contează. Dar că implică, de asemenea, că şi calitățile se pot suprapune ca mărimi. Dacă transfer în chip ideal plita încălzită de azi peste cea de ieri, constat neîndoielnic că formă a rămas aceeaşi; pentru aceasta e de ajuns că suprafețele şi muchiile să coincidă: dar ce este coincidența două calități şi cum să le suprapui pentru a te asigura că sunt identice? Totuşi, extind în al doilea ordin de realitate tot ce se aplică primului. Fizicianul va legitima mai târziu operația, reducând pe cât posibil diferențele de calitate la diferențe de mărime; dar înaintea oricărei ştiințe eu înclin să asimilez calitățile la cantități, ca şi cum aş percepe prin transparență, în spatele calităților, un mecanism geometric. Cu cât este transparența mai mare, cu atât, în aceleaşi condiții, îmi pare mai necesară repetarea aceluiaşi fapt. Inducțiile sunt sigure, în vederile noastre, exact în măsura în care topim diferențele calitative în omogenitatea spațiului care le sub-întinde, încât geometria este limita ideală a inducțiilor noastre, ca şi a deducțiilor. Mişcarea, în durata căreia se află spațialitatea, abandonează în drumul său însuşirea de inducție, ca şi pe cea a deducției, întreaga intelectualitate.

[1] Facem aluzie aici la profundele studii ale domnului Ed. Le Roy în Revue de metaphysique et de morale.

Ea le creează în spirit. Dar creează, de asemenea, în lucruri, „ordinea" pe care inducția, ajutată de deducție, o regăseşte. Această ordine pe care acțiunea noastră se sprijină şi în care inteligența se recunoaşte ni se pare minunată. Nu numai că aceleaşi cauze mari produc întotdeauna aceleaşi efecte de ansamblu, dar sub cauzele şi efectele vizibile ştiința noastră descoperă o infinitate de schimbări infinitezimale, care se intercalează tot mai exact unele în altele, pe măsură ce se împinge analiza mai departe: încât pe parcursul acestei analize, materia ar fi, ni se pare, chiar geometria. Desigur, pe bună dreptate inteligența admiră aici ordinea crescătoare într-o complexitate crescătoare: şi una şi alta au pentru ea o realitate pozitivă, fiind de acelaşi sens cu ea. Dar lucrurile îşi schimbă aspectul când se consideră întregul realității ca un mers înainte, nedivizat, spre creații care
Se succed. Se descoperă atunci că complicarea elementelor şi ordinea matematică ce le leagă între ele trebuie să apară automat, îndată ce se produce, în sânul întregului o întrerupere sau o inversare parțială. Cum inteligența se detaşează în spirit printr-un proces de acelaşi fel, că se coordonează cu această ordine şi complicare şi le admiră pentru că se recunoaşte în ele. Dar ceea ce este admirabil *în sine,* ceea ce ar merita să provoace uimire este creația mereu reînnoită pe care totalitatea realului, nedivizată, o înfăptuieşte înaintând, fiindcă nici o complexitate a ordinii matematice cu ea însăşi, oricât de savantă, nu va introduce un atom de noutate în lume, în timp ce puterea de creație, o dată admisă (şi că există, pentru că luăm cunoştință de ea în noi, cel puțin când acționăm liber), nu are decât să iasă din sine pentru a se destinde, să se destindă pentru a se extinde, să se extindă pentru că ordinea matematică ce prezidează la dispunerea elementelor astfel deosebite şi determinismul inflexibil care le leagă să întrerupă actul creator; de altminteri, ele sunt una cu întreruperea.

Această tendință negativă exprimă legile speciale ale lumii fizice. Nici una dintre ele, luată separat, nu are o realitate obiectivă: ea este opera unui savant care a privit lucrurile într-un anumit fel, a izolat anumite variabile, a aplicat anumite unități de măsură convenționale. Şi, totuşi, există o ordine aproximativ matematică imanentă materiei, ordine obiectivă de care ştiința noastră se apropie în pas cu progresul său. Căci dacă materia este o întrerupere a neextensivului şi, prin aceasta, a libertății în necesitate, refuză zadarnic să coincidă pe deplin cu spațiul pur

omogen, căci ea s-a constituit prin mişcarea care conduce într-acolo şi de atunci se află pe drumul geometriei. Este drept că legile de formă matematică nu i se vor aplica niciodată complet. Pentru aceasta ar trebui ca materia să fie spațiu pur şi să fi ieşit din durată.

Niciodată nu se va insista destul asupra a ceea ce este artificial în formă matematică a unei legi fizice şi, deci, în cunoaşterea ştiințifică a lucrurilor[1]**.** Unitățile de măsură sunt convenționale şi, dacă se poate spune aşa, străine intențiilor naturii: cum să presupunem că natura a raportat toate modalitățile căldurii la dilatările unei mase de mercur sau la schimbările de presiune ale unei mase de aer menținută la un rol constant? Dar aceasta nu este destul. În general, a măsura este o operație cu totul umană, care implică suprapunerea reală sau ideală a două obiecte de un număr de ori. Natura nu s-a gândit la această suprapunere. Ea nu măsoară, nici nu calculează. Totuşi, fizica măsoară, calculează, raportează unele la altele variații „cantitative" spre a obține legi şi reuşeşte. Succesul ei ar fi inexplicabil dacă mişcarea constitutivă a materialității n-ar fi însăşi mişcarea care, prelungită prin noi până la capăt, adică până la spațiul omogen, izbuteşte să ne facă a socoti, a măsura, a urmări în variațiile lor termenii care sunt funcții ale unora şi altora. De altfel, pentru a efectua această prelungire, inteligența noastră nu are decât să se prelungească şi ea, căci merge firesc în spațiu şi în matematici, intelectualitatea şi materialitatea fiind de aceeaşi natură şi producându-se în acelaşi fel.

Dacă ordinea matematică ar fi un fapt pozitiv, dacă ar exista, imanente materiei, legi comparabile cu cele ale codurilor: noastre, succesul ştiinței umane ar ține de domeniul miracolului, într-adevăr, ce şanse am avea noi să regăsim etalonul naturii şi să-l izolăm cu precizie pentru a le determina relațiile reciproce, variabilele alese de natură? Dar succesul unei ştiințe de formă matematică ar fi nu mai puțin de neînțeles, dacă materia n-ar avea tot ce trebuie pentru a intra în tiparele noastre. O singură ipoteză rămâne deci plauzibilă: aceea că ordinea matematică nu are nimic pozitiv, că ea este forma spre care tinde, de la sine, o anumită *întrerupere,* şi că materialitatea constă exact într-o întrerupere de acest gen. Se va înțelege astfel că ştiința noastră

[1] Am dezvoltat acest punct de vedere într-o lucrare anterioară. Vezi L'Essai sur les donnees immediates de la conscience, Paris, 1889, p. 155-160.

este întâmplătoare, legată de variabilele pe care le-a ales, de ordinea în care a pus succesiv problemele şi că, totuşi, reuşeşte. În ansamblu, că ar fi putut fi total diferită şi totuşi să reuşească, de asemenea. Aceasta tocmai pentru că nici un sistem definit de legi matematice nu se află la temelia naturii şi că matematica, în general, exprimă doar sensul la care materia revine. Puneți în orice poziție o păpuşă cu picioare de plumb, aruncați-o în sus, ea va cădea mereu în picioare. La fel şi cu materia: putem să o apucăm de oriunde şi s-o mişcăm oricum, ea va cădea mereu într-unui din cadrele noastre matematice, pentru că este împresurată de geometrie.

Dar filosoful va refuza poate să întemeieze o teorie a cunoaşterii pe asemenea considerente. Faptul că îi va displăcea, pentru că ordinea matematică fiind ordine, i se pare că include ceva pozitiv. Spunem în zadar că această ordine se produce automat, prin întreruperea ordinii inverse, care este întreruperea însăşi. Stăruie în continuare ideea că *s-ar putea să nu avem aici ordinea totalității* şi că ordinea matematică a lucrurilor fiind o victorie asupra dezordinii este o realitate. Aprofundând chestiunea, s-ar vedea ce rol capital joacă ideea de *dezordine* în problemele referitoare la teoria cunoaşterii. Ea nu apare explicit şi de aceea nu a fost subiect de preocupare. Totuşi, o teorie a cunoaşterii trebuie să înceapă prin critica ideii de dezordine, căci dacă marea problemă este de a şti pentru ce şi cum se supune realitatea unei ordini, atunci parc posibil sau de conceput absența oricărui fel de ordine. Şi realistul, şi idealistul consideră că se gândesc la această lipsă a ordinii: realistul, când vorbeşte despre reglementarea pe care legile „obiective" o impun efectiv unei posibile dezordini a naturii, idealistul, când presupune o „diversitate sensibilă" care s-ar coordona — fiind deci fără ordine - sub influența organizatoare a intelectului nostru. Ideea de dezordine, cu sensul de *absență a ordinii,* este deci aceea care ar trebui analizată mai întâi. Filosofia o împrumută din viața de toate zilele. Şi este incontestabil că în viața de toate zilele, când vorbim de dezordine, ne gândim la ceva. Dar la ce anume?

Se va vedea, în capitolul următor, cât de anevoios este să determinăm conținutul unei idei negative şi la ce himere ajungem, în ce dificultăți insurmontabile nimereşte filosofia, pentru că nu a făcut acest efort. Dificultățile şi himerele depind îndeobşte de faptul că se acceptă ca definitiv un fel provizoriu de exprimare. Ele derivă din faptul că se transferă în tărâmul speculației un procedeu făcut pentru practică. Dacă aleg la

întâmplare un volum din biblioteca mea, după ce am aruncat o privire prin el, pot să-1 pun la loc spunând: „acestea nu sunt versuri". Este ceea ce am perceput frunzărind cartea? Nu, evident. N-am văzut şi nu voi vedea niciodată absența versurilor. Am văzut proza. Dar cum eu doream poezie, exprim ceea ce găsesc în funcție de ceea ce caut şi, în loc să spun „iată proza", spun „acestea nu sunt versuri". Invers, dacă am chef să citesc proză şi dau peste un volum de versuri, voi spune: „aceasta nu e proză", traducând astfel datele percepției mele, care îmi arată versuri, în limbajul aşteptării şi al atenției mele, fixate pe ideea de proză şi care nu vor să audă vorbindu-se decât despre proză. Dacă domnul Jourdain m-ar fi ascultat, ar fi conchis neîndoielnic, după cele două exclamații ale mele, că proza şi poezia sunt forme de limbaj rezervate cărților şi că aceste forme savante s-au suprapus peste un limbaj brut, care nu e nici proză nici vers. Vorbind despre acest ceva care nu e nici vers nici proză, ar crede că se gândeşte la el; dar nu ar fi decât o pseudo-reprezentare. Să mergem mai departe: pseudo-reprezentarea poate crea o pseudo-problemă, dacă domnul Jourdain îl întreabă pe profesorul lui de filosofie cum s-au supraadăugat forma prozei şi forma poeziei la ceea ce nu posedă nici una, nici alta, şi dacă el vrea să i se prezinte o teorie a impunerii celor două forme unei materii simple. Chestiunea lui ar fi absurdă, iar absurditatea ar veni din faptul că se transformă în substrat comun al prozei şi poeziei negația simultană a ambelor, uitând că negarea uneia constă în admiterea celeilalte.

Or, să presupunem că există două feluri de ordine şi că ele sunt două contrarii în sânul aceluiaşi gen. Să mai presupunem că ideea de dezordine se iveşte în spiritul nostru de câte ori, căutând una, găsim pe cealaltă din cele două feluri de ordine. Ideea de dezordine ar avea atunci o semnificație clară în practica vieții de toate zilele; ar obiectiva pentru comoditatea limbajului, dezamăgirea unui spirit ce găseşte o ordine diferită de aceea care îi trebuie, cu care nu are ce face deocamdată şi, în acest sens, nu există pentru el. Dar că n-ar avea nici un folos teoretic. Dacă vrem să introducem în filosofie, cu orice preț, ideea de dezordine, vom pierde semnificația ei adevărată. Ea înseamnă absența unei anumite ordini, dar *în folosul celeilalte* (care nu ne preocupă); numai că, aplicându-se fiecăreia din cele două, pe rând, ba chiar du-te-vino-ului neîncetat dintre ele, ideea dezordinii va fi tratată ca şi cum ar reprezenta nu absența uneia sau alteia dintre ordini, indiferent care, ci absenței ambelor - fapt care nu este nici

perceput nici conceput, fiind o simplă entitate verbală. Astfel s-ar naşte problema de a şti cum ordinea se impune dezordinii, cum se impune forma față de materie. Analizând ideea de dezordine, devenită astfel mai subtilă, s-ar vedea că nu reprezintă nimic şi totodată s-ar risipi problemele ivite în jurul ei.

E adevărat că ar trebui început prin deosebirea, chiar prin opunerea reciprocă a două feluri de ordine ce se confundă de obicei. Cum această confuzie a creat principalele dificultăți în problema cunoaşterii, nu va fi de prisos să mai insistăm o dată asupra deosebirilor dintre cele două feluri de ordini.

În general, realitatea este *ordonată* exact în măsura în care ne satisface gândirea. Deci ordinea este un acord între subiect şi obiect. Este spiritul care se regăseşte în lucruri. Dar spiritul, spuneam noi, poate merge în două sensuri opuse. Uneori îşi urmează direcția lui naturală: este progresul sub forma tensiunii, creația continuă, activitatea liberă. Alteori se inversează şi împinsă până la capăt, inversiunea aceasta ar duce la extensiune, la determinarea reciproc necesară a elementelor exteriorizate între ele, în fine, la mecanicismul geometric. Dar fie că experiența ni se pare a adopta prima direcție, fie că se orientează în cea de a doua, spunem că este ordine, căci în ambele se regăseşte spiritul. Confuzia între ele este deci firească. Pentru a o evita ar trebui ca cele două feluri de ordini să se numească diferit, ceea ce nu este uşor, din cauza varietății şi a variabilității formelor pe care le îmbracă. Ordinea de al doilea fel s-ar putea defini prin geometrie, care este limita extremă: mai general, despre ea este vorba de câte ori se găseşte un raport necesar de determinare între cauze şi efecte. Ea evocă ideea de inerție, pasivitate, automatism. Cât despre ordinea de primul fel, ea oscilează în jurul finalității: totuşi, nu s-ar putea defini prin ca, căci uneori este deasupra, alteori dedesubtul finalității. În formele sale cele mai înalte este mai mult decât finalitate, căci despre o acțiune liberă sau despre o operă de artă s-ar putea spune că manifestă o ordine perfectă, şi totuşi nu sunt exprimabile în termeni de idei decât ulterior şi cu aproximație. Viața în ansamblu, văzută ca evoluție creatoare este ceva analog: ea transcende finalitatea, dacă prin finalitate se înțelege realizarea unei idei concepute sau conceptibile. Cadrul finalității este deci prea strâmt pentru viață în întregime. Dimpotrivă, el este adesea prea larg pentru cutare sau cutare manifestare a vieții. Oricum ar fi, întotdeauna aici avem de-a face cu *vitalul,* iar acest studiu în întregime tinde să stabilească faptul că vitalul se află pe direcția voluntarului.

Deci s-ar putea spune că primul fel de ordine este al *vitalului* sau al *voitului,* în opoziție cu al doilea, care este al *neînsuflețitului* sau al *automatului.*

Bunul simț face, de altfel, instinctiv deosebire între cele două feluri de ordine, cel puțin în cazurile extreme: dar tot instinctiv el le şi apropie. Despre fenomenele astronomice se spune că manifestă o ordine minunată, înțelegând prin aceasta că se pot prevedea matematic. Şi se va găsi o ordine asemănătoare într-o simfonie de Beethoven, care este genialitatea, originalitatea şi deci însăşi imprevizibilitatea.

Dar numai în mod excepțional ordinea de primul fel visează la o formă atât de distinctă. În genere, ea prezintă caracteristici care o fac confundabilă cu formele ordinii opuse. De pildă, este foarte sigur că de am privi evoluția vieții în ansamblu, spontaneitatea mişcării şi imprevizibilitatea inițiativelor sale s-ar impune atenției noastre. Dar ceea ce întâlnim în experiența de toate zilele este cutare sau cutare fenomen viu determinat, cutare sau cutare manifestări speciale de viață, care *aproape* că repetă formele şi faptele cunoscute: chiar similitudinea de structură constatată pretutindeni între ceea ce naşte şi ceea ce este născut, similitudine care ne permite să cuprindem un număr nelimitat de indivizi în acelaşi grup, este după noi, însuşi tipul *generic,* genurile neorganice par să ia genurile vii ca model. Se constată astfel că ordinea vie, aşa cum ni se prezintă în experiența ce o fragmentează, prezintă acelaşi caracter şi îndeplineşte aceeaşi funcție ca şi ordinea fizică: şi una şi alta fac ca experiența noastră *să se repete,* ca spiritul nostru *să generalizeze.* În realitate, acest caracter are origini cu totul diferite în cele două cazuri, ba chiar semnificații opuse. În al doilea caz, are că țip, ca limită ideală şi ca fundament, necesitatea geometrică în virtutea căreia aceleaşi componente dau un rezultat identic. În primul caz, el implică dimpotrivă, intervenția a ceva ce face să se obțină acelaşi efect, în timp ce cauzele elementare, infinit de complexe, pot fi cu totul diferite. Am insistat asupra acestui ultim punct din primul nostru capitol, când am arătat cum structuri identice se întâlnesc pe linii de evoluție independente. Dar fără să căutăm atât de departe, se poate presupune că simpla reproducere a tipului ascendent prin descendenții săi este cu totul altceva decât repetarea aceleiaşi compuneri de forțe însumate într-un rezultat identic. Când ne gândim la multitudinea elementelor şi cauzelor infinitezimale care concură la geneza unei ființe vii, când ne gândim că ar fi de ajuns lipsa ori devierea uneia dintre ele pentru că nimic să nu mai

funcționeze, primul impuls al spiritului este de a supune supravegherii această armată de mici lucrători: un paznic instruit, „principiul vital", ar urma să observe în orice clipă greşelile comise, să corecteze efectele abaterilor, să repună lucrurile la locul lor: prin aceasta se încearcă interpretarea diferenței dintre ordinea fizică şi cea vitală, cea dintâi făcând ca aceeaşi combinație de cauze să ducă la acelaşi efect de ansamblu, iar cea din urmă asigurând stabilitatea efectului, chiar când există o fluctuație a cauzelor. Dar nu este vorba doar de o interpretare: reflectând asupra chestiunii, se constată că nu poate exista un paznic pentru motivul foarte simplu că nu există lucrători. Cauzele şi elementele pe care analiza fizico-chimică le descoperă sunt cauze şi elemente reale, neîndoielnic, pentru faptele de degradare organică; ele sunt atunci în număr nelimitat. Dar fenomenele propriu-zise sau faptele de creație organică ne deschid, când le analizăm, perspectiva unui progres infinit: de unde se poate deduce că elementele şi cauzele multiple nu sunt decât puncte de vedere ale spiritului, care încearcă o imitație extrem de apropiată a operației naturale, în timp ce operația limitată este un act indivizibil. Asemănarea între indivizii aceleiaşi specii ar avea astfel cu totul alt sens, o cu totul altă origine decât asemănarea între efecte complexe, obținute prin aceeaşi combinație a aceloraşi cauze. Dar în ambele cazuri este asemănare şi deci e posibilă o generalizare. Şi cum în aceasta constă ceea ce interesează practic - pentru că viața noastră cotidiană este o aşteptare a aceloraşi lucruri şi situații - era natural ca acest caracter comun, esențial din punctul de vedere al acțiunii noastre, să apropie cele două ordini, în ciuda diversității lor interne, care nu interesează decât speculația.

De aici ideea unei *ordini generale a naturii,* aceeaşi pretutindeni, plutind în acelaşi timp pe deasupra vieții şi a materiei. De aici obiceiul nostru de a desemna prin acelaşi cuvânt şi de a ne reprezenta în acelaşi fel existența *legilor* în domeniul materiei neînsuflețite, şi a genurilor în domeniul vieții.

Că această confuzie se află la originea majorității dificultăților create de problema cunoaşterii, atât la cei vechi cât şi la moderni, chestiunea nu pare îndoielnică. Într-adevăr, generalitatea legilor şi cea a genurilor fiind desemnate prin acelaşi cuvânt, subsumate aceleiaşi idei, ordinea geometrică şi ordinea vitală erau din acel moment confundate. Conform acelui punct de vedere, generalitatea legilor era explicată prin aceea a genurilor, sau a genurilor prin aceea a legilor. Dintre cele două teze astfel definite,

prima este caracteristică pentru gândirea antică; a doua aparține filosofiei moderne. Dar în ambele filosofii „generalitatea" este o idee echivocă, ce reuneşte în extensiunea şi comprehensiunea sa obiecte şi elemente incompatibile. Şi în una şi în alta sunt grupate sub acelaşi concept două feluri de ordine care se aseamănă doar prin înlesnirea făcută acțiunilor noastre asupra lucrurilor. Se alătură doi termeni în virtutea unei similitudini exterioare care justifică desemnarea lor prin acelaşi cuvânt în practică, dar care nu ne autorizează deloc în domeniul speculativ, să le cuprindem în aceeaşi definiție.

Cei vechi, într-adevăr, nu s-au întrebat pentru ce se supune natura unor legi, ci pentru ce se ordonează după genuri. Ideea de gen corespunde unei realități obiective mai ales în domeniul vieții, unde dă expresie unui fapt incontestabil, ereditatea. De altfel, nu pot exista genuri decât acolo unde există obiecte individuale: or, dacă ființa organizată este individualizată în ansamblul materiei prin chiar organizarea ei, adică prin natură, percepția noastră fragmentează materia neînsuflețită în corpuri distincte, condusă de interesele acțiunii, de reacțiile născânde pe care corpul nostru le schițează, sau cum am arătat în altă parte[1], prin genurile virtuale care aspiră la constituire: deci, genuri şi indivizi determinându-se reciproc printr-o operație semi-artificială legată de acțiunea noastră viitoare asupra lucrurilor. Totuşi, cei vechi n-au ezitat să pună toate genurile pe aceeaşi treaptă, atribuindu-le aceeaşi existență absolută. Realitatea devenind astfel un sistem de genuri, generalitatea genurilor (adică generalitatea expresivă a ordinii vitale) trebuia să se reducă la generalitatea legilor. În această privință ar fi interesant de comparat teoria aristotelică a căderii corpurilor cu explicația dată de Galilei. Aristotel este preocupat numai de conceptele de „înalt" şi „jos", de „loc propriu" şi de loc împrumutat, de „mişcare naturală" şi „mişcare forțată"[2]: legea fizică în virtutea căreia piatra cade înseamnă pentru el că piatra îşi recapătă „locul natural" al tuturor pietrelor, adică pământul. După părerea lui, piatra nu este cu adevărat piatră, cât timp nu se află la locul ei normal; recăzând aici, ea urmăreşte să se împlinească, asemenea unei ființe vii care creşte, şi să realizeze pe deplin esența genului piatră[3]. Dacă această concepție

[1] Materie şi memorie, cap. III şi IV.

[2] Vezi în special Phys., IV, 215., ; V, 230)P, VIII, 255a2 şi De Caelo, IV, 1-5, II, 296 b 27, IV, 308 a 34.

[3] DeCaelo, IV, 310 a 34.

despre legea fizică ar fi exactă, legea n-ar mai fi o simplă relație stabilită de spirit, subîmpărțirea materiei în corpuri n-ar mai fi legată de însuşirea noastră perceptivă: toate corpurile ar avea aceeaşi individualitate, cum o au corpurile vii, iar legile universului fizic ar exprima raporturi de înrudire reală între genuri reale. Se ştie ce fizică a rezultat de aici şi cum, pentru a fi crezut în posibilitatea unei ştiințe unice şi definitive - cuprinzând totalitatea realului şi coincizând cu absolutul - cei vechi au trebuit, de fapt, să urmărească transformarea mai mult sau mai puțin simplistă a fizicului în vital.

Dar aceeaşi concluzie se regăseşte şi la moderni, cu diferența că raportul între cei doi termeni este inversat, că legile nu mai sunt reduse la genuri, ci genurile la legi. Iar ştiința presupusă tot ca unică devine integral relativă şi nu coincidentă în întregime cu absolutul, cum voiau cei vechi. Este un fapt remarcabil eclipsarea problemei genurilor în filosofia modernă. Teoria actuală a cunoaşterii se sprijină aproape exclusiv pe problemă legilor: genurile vor trebui să se pună de acord cu legile, indiferent cum. Motivul este că filosofia noastră îşi are punctul de plecare în marile descoperiri astronomice şi fizice ale timpurilor moderne. Legile lui Kepler şi Galilei au rămas, pentru ea, tipul ideal şi unic al oricărei cunoaşteri. Or, o lege este o relație între lucruri sau între fapte. Mai exact, o lege de formă matematică arată că o anumită mărime este în funcție de una sau mai multe variabile, convenabil alese. Or, alegerea mărimilor variabile, împărțirea naturii în obiecte şi fapte, are ceva întâmplător şi convențional. Dar să admitem că alegerea este nimerită, impusă chiar de experiență: legea va fi tot o relație, iar o relație înseamnă neapărat o comparație; ea nu are realitate obiectivă decât pentru o inteligență care îşi reprezintă concomitent mai mulți termeni. Această inteligență poate să nu fie a mea, nici a altuia; o ştiință care se sprijină pe legi poate fi deci o ştiință obiectivă, pe care experiența o conținea dinainte şi pe care doar i-o restituim: nu este mai puțin adevărat că, dacă nu este opera nimănui anume, comparația este un act impersonal, iar experiența făcută din legi, adică din termeni *raportați* la alți termeni este o experiență tăcută din comparații, care atunci când e receptată trebuie să fi trecut printr-o atmosferă de intelectualitate. Ideea unei ştiințe şi a unei experiențe legate de intelectul uman este deci implicită concepției unei ştiințe unice şi integrale care s-ar compune din legi: Kant n-a făcut decât s-o elibereze. Dar o asemenea concepție rezultă dintr-o confuzie între generalitatea legilor şi cea a genurilor. Dacă

trebuie o inteligență pentru a condiționa termenii unora în raport cu celelalte, e de conceput că, în anumite cazuri, termenii pot exista independent. Şi dacă, alături de relațiile de la termen la termen experiența ne prezintă şi termeni independenți, genurile vii fiind cu totul altceva decât sistemele de legi, cel puțin jumătate din cunoaşterea noastră se sprijină pe „lucrul în sine", pe realitatea însăşi. Această cunoaştere ar fi foarte dificilă, tocmai pentru că nu şi-ar mai construi obiectul, ci ar fi obligată, dimpotrivă, să i se supună; dar oricât de puțin, fapt este că ea a gustat din absolut. Să mergem mai departe: cealaltă jumătate a cunoaşterii n-ar mai fi atât de radicală, de definitiv relativă, cum spun anumiți filosofi, dacă s-ar putea stabili că se sprijină pe o realitate de ordin invers, pe care noi o exprimăm întotdeauna prin legi matematice, adică prin relații care implică comparații, dar care nu se adaptează la această muncă decât pentru că sunt împovărate de spațialitate şi deci de geometrie. Oricum ar fi, în spatele relativismului modernilor, ca şi sub dogmatismul anticilor, se află confuzia dintre cele două feluri de ordini.

Am spus destul pentru a arăta originea acestei confuzii. Ea depinde de faptul că ordinea „vitală", care este în chip esențial creație, se manifestă mai puțin, pentru noi, în esența ei decât prin unele dintre aspectele întâmplătoare: acestea *imită* ordinea fizică şi geometrică; ele prezintă repetiții care fac posibilă generalizarea iar aceasta e tot ce ne interesează. Nu încape îndoială că viața în ansamblu este evoluție, adică o transformare neîncetată. Dar viața nu poate progresa decât prin mijlocirea ființelor vii, care sunt depozitarele ei. Trebuie ca mii şi mii dintre ele, aproape similare, să se repete în spațiu şi timp, pentru că noul produs de ele să crească şi să se maturizeze. Asemenea unei cărți care s-ar îndrepta către retopire trecând prin mii de tiraje cu mii de exemplare. Totuşi, există deosebirea că tirajele succesive sunt identice, ca şi exemplarele aceluiaşi tiraj, în timp ce reprezentanții unei specii nu seamănă cu totul nici în spațiu, nici în timp. Ereditatea nu transmite doar caracterele, transmite şi elanul prin care caracterele se modifică, iar acest elan este vitalitatea însăşi. De aceea spunem că repetiția ce serveşte ca temei pentru generalizări este esențială în ordinea fizică şi întâmplătoare în ordinea vitală. Cea fizică este o ordine „automată"; cealaltă este, nu aş spune voluntară, dar analoagă ordinii „voite".

Or, de îndată ce ne-am reprezentat clar deosebirea dintre ordinea „voită" şi ordinea „automată" echivocul ce hrăneşte ideea

de *dezordine* se risipeşte şi, odată cu el, una din principalele deficienţe ale problemei cunoaşterii.

Problema principală a teoriei cunoaşterii este într-adevăr de a şti cum este posibilă ştiinţa, adică, în fond, pentru ce există ordine şi nu dezordine în lucruri. Ordinea există, e un fapt.

Dar, pe de altă parte, dezordinea, *care mi se pare a fi mai puţin decât ordinea,* seamănă a fi de drept. Existenţa ordinii ar fi deci un mister de lămurit, în orice caz o problemă de rezolvat. Mai simplu, îndată ce se porneşte la întemeierea ordinii, o considerăm întâmplătoare dacă nu în lucruri, cel puţin în ochii spiritului: despre un lucru pe care nu l-am considera întâmplător nu s-ar cere nici o explicaţie. Dacă ordinea ne-ar apărea ca o victorie asupra unui ceva sau ca o adăugire la ceva (care ar fi „absenţa ordinii"), nici realismul antic n-ar fi vorbit despre o „materie" la care se adaugă Ideea, nici idealismul modern n-ar fi admis o „diversitate sensibilă" pe care intelectul s-o organizeze ca natură. Şi într-adevăr este incontestabil că orice ordine e întâmplătoare şi concepută ca atare. Dar întâmplătoare faţă de ce?

După opinia noastră, răspunsul este fără echivoc. Ordinea este întâmplătoare şi ne apare ca întâmplătoare, faţă de ordinea inversă, cum versurile sunt întâmplătoare faţă de proză, iar proza faţă de versuri. Dar, aşa cum a spune mereu despre ceea ce nu este proză că e vers şi e conceput neapărat ca vers, iar a spune despre ceea ce nu este vers că este proză şi e conceput ca proză, tot aşa orice fel de a fi care nu este una, este cealaltă dintre ordini. Dar putem să nu ţinem seama de ceea ce concepem şi să nu percepem ideea prezentă în spirit decât printr-o pâcla de stări afective. De aceasta ne vom convinge luând în considerare modul cum se foloseşte ideea de dezordine în viaţa de toate zilele.

Când intru într-o încăpere şi o apreciez ca fiind „în dezordine", ce înţeleg prin aceasta? Poziţia fiecărui obiect se explică prin mişcările automate ale locatarilor încăperii, sau prin cauzele eficiente care au pus fiecare mobilă, fiecare haină etc. la locul unde se află: ordinea, în al doilea sens al cuvântului este perfectă. Dar eu mă aştept la primul fel de ordine, aceea pe care o persoană ordonată o pune conştient în viaţa sa, ordinea voită şi nu automată. Numesc dezordine absenţa acestei ordini. În fond, tot ce-i real, perceptibil şi chiar conceptibil în absenţa uneia din cele două ordini, este prezenţa celeilalte. Dar a două îmi este indiferentă aici, *nu mă interesează decât prima,* şi spunând că este dezordine eu exprim prezenţa celei de a doua în funcţie de prima, în loc s-o exprim în funcţie de ea însăşi.

Invers: la ce ne gândim oare când spunem că ne reprezentăm haosul, adică o stare de lucruri în care lumea fizică nu mai ascultă de legi? Ne imaginăm fapte care ar apărea şi ar dispărea *în chip capricios.* Începem prin a ne gândi la universul fizic cum îl cunoaştem, cu efectele şi cauzele bine proporționate între ele: apoi, printr-o serie de decrete arbitrare creştem, scădem, suprimăm, pentru a căpăta ceea ce numim dezordine.

În realitate, noi am substituit voința mecanismului natural; am înlocuit „ordinea automată" printr-o mulțime de voințe elementare, aşa cum ne imaginăm apariția şi dispariția de fenomene. Fără îndoială, pentru ca toate aceste voințe să constituie o „ordine voită", ar trebui să fi acceptat dirijarea de către o voință superioară. Dar privind lucrurile îndeaproape se va vedea că este tocmai ceea ce fac ele: chiar voința noastră este cea care se obiectivizează succesiv, în fiecare din aceste voințe capricioase, că are grijă să nu lege acelaşi cu acelaşi, să nu lase efectul proporțional cu cauza, în fine, ea face să plutească o intenție simplă peste toate voințele elementare. Astfel absența uneia din cele două ordini constă în prezența celeilalte. Analizând ideea de hazard, strâns înrudită cu aceea de dezordine, s-ar descoperi în ea aceleaşi elemente. Fie că jocul mecanic al cauzelor şi efectelor, oprind ruleta la un număr mă face să câştig - deci procedează ca un geniu bun, preocupat de interesele mele, fie că forța mecanică a vântului smulge o țiglă de pe acoperiş şi mi-o aruncă în cap, adică procedează ca un geniu rău, potrivnic mie, în ambele cazuri descopăr un mecanism care seamănă cu o intenție; este ceea ce exprim vorbind de *hazard.* Şi despre o lume anarhică, în care succesiunea fenomenelor s-ar afla la discreția capriciului, aş spune tot că este dominată de hazard, înțelegând prin aceasta că în fața mea găsesc voințe sau mai curînd *decrete,* pe când eu mă aşteptam la un mecanism. Aşa se explică ciudata şovăială a spiritului când încearcă să definească hazardul. Nici cauza eficientă, nici cauza finală nu-i pot oferi definiția căutată. Incapabil de a se hotărî, el oscilează între ideea unei absențe a cauzei finale şi cea a unei absențe a cauzei eficiente, fiecare din cele două definiții trimițând la cealaltă. Într-adevăr, problemă rămâne insolubilă, cât timp ideea de hazard e considerată pură, tară amestecul afecțiunii.

În realitate, hazardul nu face decât să obiectivizeze starea sufletească a celui care s-ar fi aşteptat la unul din cele două feluri de ordine, dar îl întâlneşte pe celălalt. Hazard şi dezordine sunt deci concepute în chip necesar ca relative. Dacă vrem să ni le

reprezentăm ca absolute observăm involuntar un du-te-vino ca o navetă între cele două feluri de ordine, trecând printr-una exact în clipa când m-aş surprinde în cealaltă, iar pretinsa absență a oricărei ordini este în realitate prezența ambelor, adăugîndu-se şi oscilația unui spirit care nu se aşază definitiv în nici una. Nici în cazul lucrurilor şi nici în al reprezentării lor nu poate fi vorba să considerăm dezordinea ca substrat al ordinii, pentru că că implică ambele feluri de ordine şi este alcătuită din combinarea lor.

Dar inteligența nu ține seama de aceasta. Printr-un simplu *sic iubeo,* ea admite o dezordine care ar fi „absența ordinii". Inteligența gândeşte la un cuvânt sau la o grupare de cuvinte şi la nimic mai mult. Să încerce a pune sub cuvânt o idee: va descoperi că dezordinea poate fi negarea unei ordini, dar că negarea este atunci constatarea implicită a prezenței ordinii opuse, constatare asupra căreia închidem ochii pentru că nu ne interesează, sau căreia ne sustragem negând şi a două ordine, adică restabilind-o în fond pe prima. Cum să vorbim atunci de o diversitate incoerentă pe care intelectul ar organiza-o? Se va spune în zadar că nimeni nu presupune această incoerență realizată sau realizabilă: din moment ce se vorbeşte despre ea, înseamnă că e socotită ca posibilă; or, analizând ideea efectiv prezentă nu se va descoperi din nou decât dezamăgirea spiritului în fața unei ordini care nu-l interesează, sau oscilația spiritului între două feluri de ordini, sau, în fine, reprezentarea pur ş simplu a unei vorbe goale ivite prin lipirea prefixului negativ la un cuvânt care înseamnă ceva. Dar se neglijează efectuarea acestei analize. Este omisă tocmai pentru că nu ne gândim ci deosebim două feluri de ordini ireductibile între ele.

Spuneam că, într-adevăr, orice ordine se prezintă neapărat ca întâmplătoare. Dacă există două feluri de ordine, atunci se explică acest caracter întâmplător al ordinii: una din forme este întâmplătoare față de cealaltă. Unde găsesc geometrie e cu putință şi vitalul; unde ordinea este de natură vitală, ar fi putut fi geometrică. Dar să admitem că ordinea este pretutindeni la fel şi conține doar trepte care merg de la geometric la vital. O ordine determinată care continuă să-mi apară ca întâmplătoare, şi neputând să mai apară altfel față de ordinea contrară, aş crede cu necesitate că este întâmplătoare față de *absența ei însăşi,* adică față de o stare de lucruri „în care n-ar exista ordini deloc". Iar această stare de lucruri - pentru că ordinea este implicată în însăşi contingența ordinii - pare un fapt incontestabil.

Aş pune deci în vârful ierarhiei ordinea vitală, apoi, ca o diminuare a complexității sale, ordinea geometrică şi, în fine, jos de tot, absența ordinii, incoerența însăşi, peste care s-ar suprapune ordinea. De aceea incoerența îmi va face impresia unui cuvânt în spatele căruia trebuie să fie ceva, dacă nu de realizat, cel puțin de gândit. Dar dacă observ că starea de lucruri implicată de contingență unei ordini determinate înseamnă doar prezența ordinii contrare, dacă prin aceasta admit două feluri de ordini reciproc inverse, îmi dau seama că între cele două ordini nu s-ar putea imagina grade intermediare şi nu s-ar putea nici coborî de la ele spre „incoerent". Sau incoerentul nu este decât o vorbă fără sens, sau dacă îi atribui o semnificație, este cu condiția de a situa incoerența la jumătatea drumului între cele două ordini, şi nu dedesubtul lor. Nu există o ierarhie cu incoerent la început, apoi cu geometric şi continuând cu vitalul: există doar geometricul şi vitalul, apoi printr-o legănare a spiritului între ele, ideea de incoerent. A vorbi de o diversitate necoordonată la care ordinea se adaugă, înseamnă deci a comite o adevărată anticipare a principiilor, căci imaginând necoordonatul se admite realmente o ordine sau, mai curînd, se admit două ordini.

Această lungă analiză a fost necesară pentru a arăta cum ar putea realul să treacă de la tensiune la extensiune şi de la libertate la necesitatea mecanică pe calea inversării. Nu este suficientă stabilirea faptului că raportul între cei doi termeni este sugerat întotdeauna de conştiință şi experiența sensibilă. Trebuie dovedit că ordinea geometrică nu are nevoie de explicație, ea fiind pur şi simplu suprimarea ordinii inverse. Iar pentru această era obligatoriu să stabilim că suprimarea înseamnă întotdeauna o substituire şi chiar că este neapărat concepută ca atare: înseşi cerințele vieții practice sugerează în acest caz un fel de a vorbi care ne înşală concomitent asupra a ceea ce se petrece în lucruri şi asupra a ceea ce este prezent în gândirea noastră. Trebuie să examinăm, acum, mai îndeaproape inversarea ale cărei consecințe le-am descris. Care este deci principiul ce nu are decât a se destinde pentru a se extinde, întreruperea cauzei echivalând cu o răsturnare a efectului?

În lipsa unui termen mai bun, l-am numit conştiință. Dar nu e vorba de acea conştiință diminuată, ce funcționează în fiecare dintre noi. Conştiința noastră în noi este a unei anumite ființe vii, situată într-un anumit punct al spațiului; dar dacă ea merge în aceeaşi direcție cu principiul ei, este neîncetat trasă în sens

invers, obligată să privească înapoi, deşi merge înainte. Această privire retrospectivă este, cum am arătat, funcţia naturală a inteligenţei şi deci a conştiinţei distincte. Pentru a coincide cu ceva din principiul său, conştiinţa noastră ar trebui să se desprindă de *orice fapt* şi să adere *la făcând.* Întorcându-se şi răsucindu-se asupra ei însăşi, ar trebui ca însuşirea de *a vedea* să fie una cu actul dea *voi.*

Efort dureros, pe care îl putem face brusc, violentând natura, dar nu mai mult de câteva clipe. În acţiunea liberă, când ne încordăm întreaga fiinţă pentru a o propulsa înainte, avem conştiinţa mai mult sau mai puţin clară a motivelor şi mobilurilor, chiar, la nevoie, a procesului devenirii, prin care se organizează ele în act; dar voinţa pură, curentul ce străbate materia transmiţându-i viaţa este ceva pe care abia îl simţim, cel mult îl atingem în treacăt. Să încercăm a stărui fie şi numai pentru moment: chiar şi atunci, ceea ce vom surprinde va fi doar o voinţă individuală fragmentară. Pentru a ajunge la principiul oricărei vieţi, ca şi al oricărei materialităţi, ar trebui mers şi mai departe. Este cu putinţă? Nu, desigur; istoria filosofiei o dovedeşte. Nu există sistem care, cel puţin în unele părţi, să nu fie însufleţit de intuiţie. Dialectica este necesară pentru a pune intuiţia la încercare, de asemenea, pentru că intuiţia se refractă în concepte şi se transmite altor oameni; dar ea nu face, adesea, decât să dezvăluie rezultatul acestei intuiţii care o depăşeşte. La drept vorbind, cele două demersuri sunt de sens contrar: acelaşi efort prin care se leagă ideile între ele, face să dispară intuiţia pe care ideile îşi propuneau s-o păstreze. Filosofia este obligată să abandoneze intuiţia, după ce şi-a luat elanul de la ea, şi să se bazeze numai pe sine în continuarea mişcării, orânduind conceptele unele după altele. Dar foarte curînd simte că a pierdut pasul; un nou contact devine necesar; va trebui desfăcută cea mai mare parte din ceea ce se făcuse. Pe scurt, dialectica este ceea ce asigură acordul gândirii cu ea însăşi. Dar prin dialectică - ea nefiind decât o destindere a intuiţiei - sînt posibile multe şi felurile acorduri, în timp ce nu există totuşi decât un adevăr. Intuiţia, dacă s-ar putea prelungi mai mult de câteva clipe, n-ar garanta numai acordul filosofului cu propria gândire, ci şi al tuturor filosofilor între ei. Aşa cum se prezintă ea, fugară şi incompletă, intuiţia este în fiecare sistem ceva care face mai mult decât sistemul şi îi supravieţuieşte. Obiectivul filosofiei ar fi atins dacă intuiţia s-ar putea menţine, generaliza şi, mai ales, dacă s-ar putea asigura puncte de reper exterioare, spre a nu se rătăci.

Pentru aceasta e necesar un du-te-vino continuu între natură şi spirit.

Când reaşezăm fiinţa şi voinţa noastră iar voinţa însăşi în impulsul pe care îl prelungeşte, înţelegem, simţim că realitatea este o creştere perpetuă, o creaţie care se succede la infinit. Voinţa noastră săvârşeşte acest miracol. Orice operă umană care cuprinde o parte de invenţie, orice act voluntar care cuprinde şi libertate, orice mişcare a unui organism care manifestă spontaneitate, aduce pe lume ceva nou. E drept, nu sunt decât creaţii de forme. Cum ar putea fi altceva? Noi nu suntem chiar curentul vital, suntem acest curent împovărat de materie, adică de părţi încremenite din propria substanţă, pe care le târaşte de-a lungul drumului său. În alcătuirea unei opere geniale, ca şi într-o simplă decizie liberă, putem întinde până la punctul maxim resortul activităţii noastre, obţinând astfel ceea ce nici o îmbinare de materiale n-ar fi în stare (ce alăturare de curbe cunoscute va echivala vreodată cu o trăsătură de penel a unui mare artist?); totuşi, în această îmbinare vor rămâne elemente ce preexistă şi supravieţuiesc organizării lor. Dar, dacă o simplă oprire a acţiunii generatoare de forme ar putea să constituie astfel materia (liniile originale desenate de artist nu sunt oare, chiar ele, fixarea şi parcă încremenirea unei mişcări?), o creaţie de materie n-ar fi nici inexplicabilă, nici inadmisibilă. Căci noi sesizăm dinăuntru, trăim în orice clipă o creaţie de formă şi în cazurile în care forma este pură, iar curentul creator se întrerupe momentan, tocmai asta ar fi crearea de materie. Să ne uităm la literele alfabetului care intră în alcătuirea a tot ce s-a scris vreodată: noi nu concepem că să se ivească alte litere care să se adauge acestora pentru a face un nou poem. Dar înţelegem foarte bine că poetul creează poeme şi îmbogăţeşte gândirea umană: această creaţie este un act simplu al spiritului, iar acţiunea nu are decât să facă o pauză, în loc de a se continua într-o nouă creaţie, pentru ca să se împrăştie de la sine în cuvinte care se disociază în litere, ce se vor adăuga la tot ce-i literă în lume. Ca şi cum numărul atomilor ce compun la un moment dat universul material ar creşte, s-ar ciocni de deprinderile spiritului nostru, contrazicându-ne experienţa. Dar că o realitate de cu totul alt ordin - care contrastează cu atomul, precum gândirea poetului cu literele alfabetului - creşte prin adăugiri bruşte, aceasta nu este inadmisibil; iar inversul fiecărei adăugiri ar putea fi o lume, ceea ce noi ne reprezentăm, simbolic, de altfel, ca o însumare de atomi.

Misterul care pluteşte asupra existenţei universului vine în

mare măsură, într-adevăr, din faptul că vrem ca geneza să se facă dintr-odată sau ca întreaga materie să fie eternă. Că e vorba de creație sau că se admite o materie necreată, în ambele cazuri se pune în cauză totalitatea universului. Aprofundând această deprindere a spiritului s-ar descoperi prejudecata pe care o vom analiza în următorul capitol, ideea comună materialiştilor şi adversarilor lor, că nu există o durată activă cu adevărat şi că absolutul - materie sau spirit - nu şi-ar putea găsi locul în timpul concret, în timpul pe care îl simțim a fi însăşi stofa vieții noastre: de unde ar rezulta că totul este dat o dată pentru toate, trebuind admis necondiționat eternitatea sau multiplicitatea materială ori actul ei creator, inclus integral în esența divină. O dată dezrădăcinată prejudecata, ideea de creație devine mai clară, căci se confundă cu aceea de creştere. Dar atunci nu va trebui să mai vorbim de univers în totalitate.

Şi pentru ce am vorbi? Universul este o reunire de sisteme solare, pe care le credem analoage cu al nostru. Neîndoielnic, aceste sisteme nu sunt absolut independente între ele. Soarele nostru iradiază căldură şi lumină dincolo de planeta cea mai îndepărtată, iar pe de altă parte întregul sistem solar se mişcă într-o direcție definită, ca şi cum ar fi atras într-acolo. Există deci o legătură între lumi. Dar ea poate fi socotită ca infinit de slabă comparativ cu solidaritatea ce uneşte părțile aceleiaşi lumi. De aceea noi nu izolăm sistemul solar în chip artificial, din motive de comoditate; însăşi natura ne invită să-1 izolăm. Încât ca ființe vii depindem de planetă pe care ne aflăm şi de soarele care o luminează. De nimic altceva. Ca ființă gânditoare putem aplica legile fizicii noastre la lumea noastră şi să le extindem la fiecare dintre lumile luate izolat, dar nimic nu arată că ele se aplică şi întregului univers, căci universul nu este făcut, ci se face neîncetat. El creşte nedefinit prin adăugiri de lumi noi.

Să extindem la ansamblul sistemului solar, dar să limităm la acest sistem relativ închis, ca şi la altele de acest fel, cele două legi - cele mai generale - ale ştiinței, principiul conservării energiei şi cel al degradării ei. Să vedem ce va rezulta. Mai întâi, trebuie să remarcăm că cele două principii nu au aceeaşi importanță metafizică. Primul este o lege cantitativă, deci parțial corelată cu procedeele noastre de măsurare. Se spune că într-un sistem închis energia totală, adică suma energiilor cinetică şi potențială rămâne constantă. Or, dacă n-ar exista decât energia cinetică în lume, sau chiar, dacă n-ar exista, în afară de energia cinetică, decât un singur fel de energie potențială, artificiul măsurii n-ar

ajunge să facă legea artificială. Legea conservării energiei ar exprima clar că *ceva* se conservă în cantitate constantă. Dar, în realitate, există energii de naturi diverse[1], iar măsura fiecăreia dintre ele a fost aleasă în aşa fel încât să justifice principiul conservării energiei. Partea de convenție intrinsecă acestui principiu este, deci, destul de mare, mai ales că există între energiile aceluiaşi sistem o solidaritate care a făcut posibilă extinderea principiului prin măsuri bine alese. Deci va trebui măcar să-i atenueze contururile. Legea conservării energiei nu va mai putea să exprime permanența obiectivă a unei anumite cantități dintr-un anumit lucru, ci mai curînd necesitatea pentru orice schimbare, de a fi compensată printr-o schimbare de sens contrar. Înseamnă că, chiar dacă guvernează ansamblul sistemului solar, legea conservării energiei ne lămureşte mai curînd asupra raportului unui fragment din această lume cu alt fragment, decât asupra întregii naturi.

Altfel stau lucrurile cu al doilea principiu al termodinamicii. Legea degradării energici, într-adevăr nu se bazează pe mărimi. Ideea inițială s-a ivit, în gândirea lui Carnot, din anumite considerații cantitative asupra randamentului maşinilor termice. Clausius a generalizat-o în termeni matematici şi a ajuns la concepția unei mărimi calculabile, „entropia".

Aceste precizări sunt necesare aplicațiilor. Dar legea ar rămâne vag formidabilă şi, la nevoie, ar putea fi formulată în mare, chiar când nu ne-am fi gândit niciodată să măsurăm diversele energii ale lumii fizice, chiar când nu am fi creat conceptul de energie. Într-adevăr, ea exprimă în esență faptul că toate schimbările fizice au tendința de a se degrada în căldură, iar căldura însăşi tinde să se raporteze uniform între corpuri. Sub această formă mai puțin precisă, ea devine independentă de orice convenție: este cea mai metafizică dintre legile fizicii, prin faptul că ne arată cu degetul, fără simboluri interpuse, fără artificii de măsură, direcția în care merge lumea. Ea spune că schimbările vizibile şi eterogene se vor atenua tot mai mult devenind invizibile şi omogene, iar instabilitatea căreia îi datorăm bogăția şi varietatea schimbărilor care se efectuează în sistemul solar, vor ceda treptat locul stabilității relative a zguduirilor ce se repetă nedefinit. Asemenea unui om care şi-ar conserva forțele

[1] Asupra acestei diferenţe de calitate vezi lucrarea lui Duhem, L'evolution de la mecanique. Paris, 1905, p. 197 şi urm.

consacrându-le tot mai puțin actelor şi ar sfârşi prin a le întrebuința numai pentru respirație şi bătăile inimii.

Privită din acest punct de vedere, o lume precum sistemul nostru solar pare să consume în fiecare clipă ceva din mutabilitatea conținută. La început a fost maximum de folosire a energiei; această mutabilitate a mers în scădere continuă. De unde vine ea? S-ar putea presupune, mai întâi, că vine din alt punct al spațiului, dar dificultatea n-ar fi decât amânata, căci şi pentru o asemenea sursă exterioară de mutabilitate s-ar pune aceeaşi chestiune. E drept, s-ar putea adăuga faptul că numărul lumilor în stare să-şi transmită reciproc mutabilitatea conținută de univers este nelimitată şi de aceea nu mai e loc de căutat originea, ci de prevăzut sfârşitul. O asemenea ipoteză este deopotrivă incontestabilă şi nedemonstrabilă; dar a vorbi de un univers infinit înseamnă admiterea unei coincidențe perfecte a materiei cu spațiul abstract şi deci a exteriorității absolute a tuturor părților materiei între ele. Am văzut mai sus ce trebuie gândit despre ultima teză şi cât este ea de greu de împăcat cu ideea influenței reciproce a tuturor părților materiei, influență la care tocmai vrem să facem apel. În fine, s-ar putea presupune că instabilitatea generală a rezultat dintr-o stare generală de stabilitate, că perioada în care ne aflăm şi în timpul căreia energia utilizabilă e în scădere, a fost precedată de o perioadă în care mutabilitatea a fost în creştere, că, de altfel, alternativele de creştere şi scădere se succed la infinit. Această ipoteză este teoretic de neconceput, cum s-a arătat cu exactitate în ultimul timp; dar după calculele lui Boltzmann, ea este de o improbabilitate matematică ce depăşeşte orice imaginație şi echivalează, practic, cu imposibilitatea absolută[1].

În realitate, problema este insolubilă, dacă se menține pe terenul fizicului, căci fizicianul este obligat să ataşeze energia la particulele întinse, şi chiar dacă nu vede în particule decât rezervoare de energie, el rămâne în spațiu. În acest rol el ar minți dacă ar căuta originea energiilor într-un proces extraspațial. Şi totuşi, după părerea noastră, tocmai aici trebuie căutată.

Se priveşte *în abstracto* întinderea în general? Spuneam că *extensiunea* apare numai ca o tensiune ce se întrerupe. Se ataşează ea realității concrete care umple această întindere? Ordinea care domneşte aici şi se manifestă prin legile naturii este

[1] Boltzmann, Vorlesungen uber Gastherie, Leipzig, 1898, p. 253 şi urm.

o ordine care trebuie să se nască din sine când este suprimată ordinea inversă: o destindere a voinței ar determina tocmai această suprimare. În sfârşit, iată că sensul în care merge această realitate ne sugerează acum ideea unui lucru *care se desface;* este una din trăsăturile esențiale ale materialității. Ce să conchidem de aici, dacă nu că procesul prin care lucrul *se face* este îndreptat în sens contrar proceselor fizice şi că este chiar prin definiție imaterial? Viziunea noastră asupra lumii materiale este a unei greutăți care cade; nici o imagine a materiei propriu-zise nu ne va sugera ideea greutății care se ridică. Dar această concluzie ni se va impune cu şi mai multă putere dacă vom fi cât mai aproape de realitatea concretă, dacă luăm în considerare nu numai materia în general, ci, în ulteriorul ei, corpurile vii. Într-adevăr, toate analizele noastre relevă în viață efortul pentru urcarea pantei pe care coboară materia. Prin aceasta ne îngăduie să întrezărim posibilitatea, chiar necesitatea unui proces invers materialității, creator de materie doar prin întreruperea sa. Desigur, viața care evoluează la suprafața planetei este legată de materie. Dacă ar fi pură conştiință, cu atât mai mult supraconştiință, ea ar fi o pură activitate creatoare. De fapt, ea este limitată la un organism care o supune legilor generale ale materiei neînsuflețite. Dar lucrurile se petrec de parcă ar face tot posibilul să se elibereze de aceste legi. Viața nu are posibilitatea să inverseze direcția schimbărilor fizice, aşa cum o determină principiul lui Carnot. Dar cel puțin se poartă exact ca o forță care, lăsată de capul ei, ar acționa în direcția contrară. Incapabilă *să oprească* mersul schimbărilor materiale, ea izbuteşte totuşi să le *întârzie.* Într-adevăr, evoluția vieții continuă un impuls inițial, cum am arătat; acest impuls care a determinat dezvoltarea funcției clorofiliene în plantă şi a sistemului sensori-motor la animal, împinge viața la acte tot mai eficiente prin fabricarea şi întrebuințarea unor explozibili tot mai puternici. Or, ce reprezintă ci dacă nu o înmagazinare de energie solară, a cărei degradare este astfel suspendată provizoriu în câteva puncte în care se revarsă? Energia utilizabilă pe care explozibilul o conține se va cheltui, fără îndoială, în momentul exploziei; dar ea s-ar fi cheltuit mai repede dacă nu s-ar fi găsit un organism care să-i oprească risipirea, pentru a şi-o adăuga sieşi. După opinia noastră, aşa cum se prezintă azi, acolo unde a adus-o sciziunea tendințelor complementare incluse, viața este reprezentată pe deplin în funcția clorofiliană a plantei. Înseamnă că, cercetată în impulsul său inițial, înaintea oricărei sciziuni, viața era tendința

de acumulare într-un rezervor, cum fac îndeosebi părțile verzi ale vegetalelor, în vederea unei eficiente cheltuiri instantanee - ca aceea efectuată de animal - a ceva care, tară ea, s-ar fi risipit. Ea este ca un efort pentru a ridica greutatea ce cade. Nu va reuşi, e drept, decât să-i întârzie căderea. Dar cel puțin ne poate da o idee de ceea ce a însemnat ridicarea greutății[1].

Să ne imaginăm deci un recipient plin cu aburi sub presiune ridicată şi ici-colo, în pereții vasului, câte o fisură prin care aburul țişneşte. Împrăştiat în aer, aburul se condensează aproape tot sub formă de picături care cad, iar condensare şi căderea doar pierderea a ceva, o întrerupere, un deficit. Dar o mică parte a jetului de abur rămâne câteva clipe necondensat; el se străduieşte să ridice picăturile care cad. Va izbuti cel mult să le întârzie căderea. Astfel, dintr-un imens rezervor de viață trebuie să țâşnească neîncetat jeturi; fiecare din ele, căzând din nou, înseamnă o lume. Evoluția speciilor vii în interiorul acestei lumi reprezintă ceea ce rămâne din orientarea inițială a jetului originar şi dintr-un impuls care continuă în sensul invers materialității. Dar să nu ne legăm prea mult de această comparație. Ea ne oferă despre realitate doar o imagine slabă, chiar înşelătoare, căci fisură, jetul de aburi, picăturile sunt determinate în chip necesar, în timp ce crearea unei lumi este un act liber, iar în interiorul lumii materiale viața participă la această libertate.

Să ne gândim deci mai curînd la un gest ca acela al brațului ce se ridică; apoi să presupunem că brațul, abandonat, cade şi totuşi în el rămâne - forțându-se să-1 ridice - ceva din voință care îl însufleția: cu această imagine a unui *gest creator care se desface* vom avea o reprezentare mai exactă a materiei. Şi vom vedea atunci, în activitatea vitală, ceea ce subzistă din mişcarea directă în mişcarea inversă, *o realitate care se face, prin cea care se desface.*

Totul este obscur în ideea de creație dacă ne gândim la *lucruri*

---

[1] Într-o carte bogată în fapte şi idei {La dissolution opposee a l'evolution, Paris, 1899), Andre Lalande ne înfăţişează toate lucrurile că mergând spre moarte, în ciuda rezistenţei momentane ce pare s-o opună organismele. Dar chiar cu privire la lumea neorganizată, avem noi dreptul să extindem la întregul univers observaţii prilejuite de starea prezentă a sistemului solar? Alături de lumi care mor, există lumi care se nasc. Pe de altă parte, în lumea organizată, moartea indivizilor nu pare deloc ca o diminuare a „vieţii în general", sau ca o necesitate pe care viaţa ar suporta-o cu regret. Cum s-a remarcat de-atâtea ori, viaţa n-a făcut niciodată efortul de a prelungi nelimitat existenţa individului, în timp ce în alte privinţe a făcut atâtea eforturi încununate de succes. Totul e ca şi cum moartea ar fi fost voită sau cel puţin acceptată întru progresul maxim al vieţii în general.

care ar fi create şi la un *lucru* care creează, cum face de obicei şi cum intelectul nu se poate opri să facă. Vom arăta, în următorul capitol, originea acestei iluzii. Ea este firească pentru inteligența noastră, funcție esențialmente practică, făcută pentru a ne reprezenta lucruri şi stări, mai curînd decât schimbări şi acte. Dar lucrurile şi stările nu sunt decât imagini dobândite de spiritul nostru asupra devenirii. Nu există lucruri, nu există decât acțiuni. Mai concret, dacă observ lumea în care trăim, constat că evoluția automată şi riguros determinată a acestui tot bine legat este a acțiunii care se desface, iar formele neprevăzute care fragmentează viața, în stare să se prelungească şi ele în mişcări neprevăzute, reprezintă acțiuni care se fac. Or, am toate motivele să cred că celelalte lumi sunt analoage cu a noastră, iar lucrurile se petrec şi acolo la fel. Şi mai ştiu că ele nu s-au format toate odată, întrucât observația îmi arată, chiar în zilele noastre, nebuloase pe cale de a se concentra. Dacă pretutindeni se efectuează acelaşi fel de acțiune, fie că se desface, fie că încearcă să se refacă, eu exprim simplu această similitudine probabilă când vorbesc despre un centru, din care lumile ar țâşni ca artificiile dintr-un imens buchet - cu condiția să nu iau acest centru ca pe un *lucru,* ci ca pe o continuitate a țişnirii. Dumnezeu, astfel definit, nu are nimic de făcut; el este viața neîncetată, acțiune, libertate. Creația astfel concepută nu este un mister; o experimentăm în noi îndată ce acționăm liber. Că lucruri noi să se mai poată adăuga unora ce există este absurd, fără nici o îndoială, pentru că *lucrul* rezultă dintr-o solidificare operată de intelectul nostru, şi pentru că nu există niciodată alte lucruri decât acelea constituite de intelect. A vorbi de lucruri care se creează ar însemna deci a spune că intelectul îşi dă mai mult decât nu-şi dă - afirmație contradictorie, reprezentare goală şi zadarnică. Dar că acțiunea se măreşte înaintând, că ea creează pe măsură ce progresează, este ceea ce fiecare dintre noi constată când se priveşte acționând. Lucrurile se formează prin tăietura instantanee făcută de intelect, la un moment dat, într-un flux de acest fel, iar ceea ce este misterios când se compară între ele tăieturile, devine clar când se raportează la flux. Ba chiar, modalitățile de acțiune creatoare - în măsura în care aceasta se prelungeşte în organizarea formelor vii - se simplifică extrem de mult când sunt astfel abordate. În fața complementarității unui organism şi a mulțimii nelimitate de analize şi sinteze întrețesute, pe care le presupunem, intelectul dă înapoi dezorientat. Ne vine greu să credem că a putut face această minune doar jocul forțelor

fizice şi chimice. Şi dacă este opera unei ştiinţe profunde, cum să înţelegem influenţa exercitată asupra materiei fără formă de această formă fără materie? Dar dificultatea se naşte din reprezentarea statică a particulelor gata făcute, alăturate, şi din reprezentarea de asemenea statică a unei cauze exterioare care ar lipi peste ele o organizare savantă. În realitate, viaţa este o mişcare, materialitatea este mişcarea inversă, iar fiecare din aceste două mişcări este simplă, materia care formează o lume fiind un flux nedivizat, la fel şi viaţa care îl străbate, tăind din el fiinţele vii. Din aceste două curente, al doilea îl contracarează pe primul, dar primul obţine totuşi ceva de la al doilea: astfel rezultă un *modus vivendi* între ele, care este tocmai organizarea. Aceasta îmbracă pentru simţurile şi pentru inteligenţa noastră forma părţilor în întregime exterioare părţilor în timp şi spaţiu. Nu numai că închidem ochii asupra unităţii elanului care, străbătând generaţiile, leagă indivizii de indivizi, spaţiile de spaţii, şi face din întreaga serie a vieţuitoarelor un imens val unic revărsat peste materie, dar chiar fiecare individ ni se prezintă ca un conglomerat de molecule şi de fapte. Raţiunea s-ar afla în structura inteligenţei noastre, menită să acţioneze din exterior asupra materiei şi ne izbutind s-o facă decât prin efectuarea, în fluxul realului, a unor tăieturi instantanee care, în fixitatea lor, pot fi descompuse nelimitat. Nevăzând într-un organism decât părţile exterioare părţilor, intelectul nu are de ales decât între două sisteme de explicaţii: să considere organizarea ca infinit de complicată - şi prin aceasta infinit de savantă - pentru o alcătuire întâmplătoare, sau să o raporteze la influenţa inexplicabilă a unei forţe exterioare care ar fi grupat elementele. Dar această complicare este opera intelectului, ca şi inexplicabilul forţei exterioare. Să încercăm a vedea nu doar cu ochii inteligenţei - care nu surprinde decât totalitatea şi priveşte din afară - ci şi cu ai spiritului, vreau să spun cu acea însuşire de a vedea, care este imanentă însuşirii de a acţiona şi care ţâşneşte, parcă, din aplecarea voinţei asupra ei însăşi. Totul se va reaşeza în mişcare şi se va rezolva în mişcare. Acolo unde intelectul exercitându-se asupra imaginii presupuse că fixe, a acţiunii în marş - ne dezvăluie părţi nenumărate şi o ordine de infinită complexitate, vom descoperi un proces simplu, o acţiune similară care se desface, ceva asemenea drumului pe care şi—l deschide ultima fuzee dintr-un foc de artificii, printre resturile căzătoare ale celorlalte fuzee, stinse.

Din acest punct de vedere se vor clarifica şi completa

considerațiile generale, pe care le prezentăm cu privire la evoluția vieții. Se va desprinde mai limpede ce-i întâmplător şi ce-i esențial în evoluție.

Elanul vieții de care vorbim constă, în fond, într-o cerință a creației. El nu poate crea în absolut, pentru că întâlneşte materia, adică mişcarea inversă celei a lui. Dar el îşi dă seama că materia este necesitatea însăşi, şi tinde să introducă maximum de nedeterminări şi libertăți. Cum procedează pentru aceasta?

Un animal aflat pe o treaptă mai înaltă este reprezentat în mare, spuneam noi, printr-un sistem nervos senzori-motor, legat de sisteme digestive, respiratorii, circulatorii etc. Acestea au rolul de a-l curăța, repara, proteja, de a face animalul cât mai independent posibil față de împrejurările exterioare, dar pe deasupra, de a-i furniza energia pe care o va cheltui în mişcare. Complexitatea crescândă a organismului depinde aşadar teoretic (cu toate numeroasele excepții datorate accidentelor în evoluție) de necesitatea complicării sistemului nervos. Fiecare complicare a oricărei părți din organism atrage după sine multe altele, fiindcă şi această parte trăieşte, orice schimbare dintr-un punct al corpului având repercusiuni pretutindeni. Complicarea va putea merge deci la infinit, în toate sensurile: dar complicarea sistemului nervos condiționează altele, de drept, dacă nu întotdeauna, de fapt. În ce constă progresul sistemului însuşi? Într-o dezvoltare simultană a activității automate şi a celei voluntare, prima furnizându-i celeilalte un instrument adecvat. Astfel, într-un organism ca al nostru, un număr considerabil de mecanisme motoare se urcă în măduvă şi în bulb, neaşteptând decât un semnal pentru a elibera actul corespunzător; voința se întrebuințează, în unele cazuri, pentru a elabora chiar mecanismul, iar în altele pentru alegerea mecanismelor declanşatoare, a felului de a le combina, a momentului declanşării. Voința unui animal este cu atât mai eficientă, mai intensă, cu cât are de ales între un mai mare număr de asemenea mecanisme, cu cât intersecția în care se încrucişează toate căile motoare este mai complicată, deci cu cât creierul său atinge o dezvoltare mai însemnată. Astfel, progresul sistemului nervos asigură actului o precizie, o eficacitate şi o independență crescânde. Organismul se comportă tot mai mult ca o maşină de acționat, care se reconstruieşte în întregime pentru fiecare nouă acțiune, de parcă ar fi de cauciuc şi ar putea în orice moment să schimbe forma pieselor sale. Dar înaintea apariției sistemului nervos, chiar înaintea formării unui organism propriu-zis, în

masa nediferențiată a amoebei se manifestă de acum această proprietate esențială a vieții animale. Amoeba se deformează în direcții variabile; întreaga ei masă face deci ceea ce diferențierea părților va localiza într-un sistem senzori-motor la animalul dezvoltat. Nefăcând-o decât rudimentar, amoeba este scutită de complicarea organismelor superioare: aici nu e deloc nevoie ca elemente auxiliare să treacă în elemente motoare cheltuitoare de energie; animalul nedivizat se mişcă şi tot nedivizat îşi procură energie prin mijlocirea substanțelor organice pe care le asimilează,încât, indiferent că ne aflăm în josul sau în susul seriei animale, se constată întotdeauna că viața animală constă:

1. În a-şi procura o provizie de energie;

2. În a o cheltui prin intermediul unei materii pe cât posibil mai flexibile, în direcții variabile şi imprevizibile.

Acum, de unde vine energia? Din alimentele ingerate, căci alimentul este un fel de explozibil care nu aşteaptă decât scânteia pentru a se descărca de energia înmagazinată. Cine a fabricat acest explozibil? Alimentul poate fi carnea unui animal care se va fi hrănit cu animale şi aşa mai departe; dar în cele din urmă se va ajunge la vegetal. El singur primeşte cu adevărat energia solară. Animalele nu fac decât să o împrumute, direct sau pasându-şi-o unele altora. Cum înmagazinează planta această energie? Mai ales prin funcția clorofiliană, adică printr-un chimism *sui-generis* a cărui cheie nu o avem şi care nu seamănă probabil cu cel din laboratoarele noastre. Operația constă în a se folosi de energia solară pentru a fixa carbonul din acidul carbonic şi, prin aceasta, în a înmagazina energia cum ar proceda pentru a umple un vas cu apă folosind un rezervor înălțat: apa urcată va putea pune în mişcare, după voie, o moară sau o turbină. Fiecare atom de carbon fixat reprezintă ceva precum ridicarea acestei greutăți de apă sau precum tensiunea unui fir elastic care ar fi unit carbonul cu oxigenul în acidul carbonic. Elasticul se va destinde, greutatea va cădea, energia păstrată ca rezervă se va recupera, în fine, în ziua în care printr-o simplă declanşare i se va îngădui să-şi reîntâlnească oxigenul său.

Încât întreaga viață, animală şi vegetală, în ce are esențial, apare ca un efort de acumulare a energiei, pentru a o transfera în canale flexibile, deformabile, la extremitatea cărora se va efectua munci de o infinită varietate. Iată ce ar vrea să obțină subit *elanul vital* străbătând materia. El ar reuşi, cu siguranță, dacă puterea i-ar fi nelimitată sau dacă i-ar veni un ajutor din afară. Dar elanul este finit şi a fost dat o dată pentru totdeauna.

El nu poate învinge toate obstacolele. Mişcarea pe care o imprimă poate fi uneori deviată, alteori divizată, întotdeauna contracarată, iar evoluția lumii organizate nu este decât desfăşurarea acestei lupte. Prima mare sciziune care trebuie să se fi făcut a fost în cele două regnuri, vegetal şi animal, care devin astfel complementare, fără să se fi stabilit totuşi vreun acord între ele. Nu pentru animal acumulează planta energie, ci pentru propriul său consum; dar cheltuirea ei este mai puțin discontinuă, mai puțin concentrată şi mai puțin eficace decât pretinde elanul inițial al vieții, orientat în esență spre acte libere: un organism nu poate juca cu aceeaşi putere ambele roluri deodată, de acumulare treptată şi de folosire bruscă. De aceea, fără nici o intervenție din afară, doar ca efect al dualității de tendințe implicate în elanul originar şi al rezistenței opuse de materie acestui elan - organismele vor susține unele acte în prima direcție, altele în a doua. Acestei dedublări îi vor urma altele. De aici, linii divergente de evoluție, cel puțin în ce au esențial. Dar trebuie ținut seama de regresiuni, de opriri, de felurite accidente. Şi mai ales trebuie să ne amintim că fiecare specie se comportă ca şi cum mişcarea generală a vieții s-ar opri la ea, în loc de a trece prin ea. Specia nu se gândeşte decât la sine, nu trăieşte decât pentru sine. De aici luptele fără număr al căror teatru este natura, de aici o dizarmonie izbitoare, dar pentru ea nu trebuie să facem răspunzător chiar principiul vieții.

Contribuția întâmplării la evoluție este deci mare. Întâmplătoare cel mai adesea sunt formele adoptate sau mai curînd inventate. Întâmplătoare - în raport cu obstacolele întâlnite în cutare loc, în cutare moment - disocierea tendinței primordiale în diferite tendințe complementare care creează linii divergente de evoluție. Întâmplătoare opririle şi dările înapoi, întâmplătoare, într-o largă măsură, adaptările.

Numai două lucruri sunt necesare:

1. O acumulare treptată de energie;

2. O canalizare elastică a energiei în direcții variabile şi indeterminabile, la capătul cărora se află acte libere.

Acest dublu rezultat a fost obținut într-un anumit fel pe planeta noastră. Dar ar fi putut fi obținut cu oricare alte mijloace. Nu era deloc necesar ca viața să-şi manifeste pretenția asupra carbonului din acidul carbonic îndeosebi. Pentru ea era esențial să înmagazineze energia solară; dar, în loc să ceară soarelui să despartă, de pildă, atomii de oxigen şi carbon, viața ar fi putut (teoretic, cel puțin, şi făcând abstracție de dificultățile de

execuție, poate insurmontabile) să-i propună alte elemente care ar fi trebuit atunci asociate sau disociate prin mijloace fizice cu totul diferite. Şi dacă elementul caracteristic al substanțelor energetice din organism ar fi fost altul decât carbonul, elementul caracteristic al substanțelor plastice ar fi fost probabil altul decât azotul. Chimia corpurilor vii ar fi fost deci radical diferită de ceea ce este. Ar fi rezultat forme vii fără asemănare cu cele pe care le cunoaştem, anatomia şi fiziologia lor ar fi fost altele. S-ar fi păstrat doar funcția sensori-motoare, dacă nu ca mecanism, măcar ca efecte. Este deci verosimil ca viața să desfăşoare pe alte planete, chiar în alte sisteme solare, sub alte forme de care nu avem nici o idee, în condiții fizice care să ni se pară, din punctul de vedere al fiziologiei noastre, cu totul respingătoare. Dacă viața urmăreşte să capteze energia utilizabilă pentru a o cheltui în acțiuni explozive, ea alege, fără îndoială, în orice sistem solar şi pe orice planetă, cum alege pe pământ, mijloacele cele mai adecvate pentru a alege acest rezultat în condițiile date. Iată cel puțin ce spune raționamentul prin analogie şi ce înseamnă a-l folosi pe de-andoaselea, dacă declari viața cu neputință acolo unde se întrunesc alte condiții decât pe pământ. Adevărul este că viața c posibilă pretutindeni unde energia coboară panta indicată de legea lui Carnot, iar o cauză din direcția inversă poate întârzia coborârea - adică în toate lumile dependente de toate stelele. Să mergem mai departe: nu este nici măcar obligatoriu ca viața să se concentreze şi să se definească în organisme propriu-zise, adică în corpuri care posedă canale flexibile pentru scurgerea energiei. Se concepe (deşi nu s-a putut imagina) că energia poate fi păstrată şi apoi cheltuită pe direcții variabile, străbătând o materie încă nesolidificată. Aici s-ar găsi esențialul vieții, pentru că ar fi o acumulare lentă de energie şi o destindere bruscă. Între această vitalitate vagă, vaporoasă şi vitalitatea definită pe care o cunoaştem, n-ar exista mai multă deosebire decât, în viața noastră psihică, între starea de vis şi cea de veghe. Asta putea fi condiția vieții în nebuloasa noastră, înainte de a se fi săvârşit condensarea materiei, dacă e adevărat că viața îşi ia avânt în chiar clipa în care, ca efect al unei mişcări inverse, se iveşte materia nebuloasei.

Deci se concepe că viața ar fi putut îmbrăca cu totul altă înfățişare exterioară şi ar fi putut schița forme foarte diferite față de cele cunoscute. Cu alt substrat chimic, în alte condiții fizice, impulsul ar fi rămas acelaşi, dar s-ar fi scindat cu totul altfel pe drum şi, în ansamblu, ar fi parcurs alt itinerar - poate mai scurt,

poate mai lung. În orice caz, nici una din componentele seriei de viețuitoare n-ar mai fi ce este. Acum, era oare necesar să existe o serie şi componente? Pentru ce elanul unic nu s-ar fi imprimat unui corp unic, cu o evoluție nelimitată?

Fără îndoială, chestiunea se pune când comparăm viața cu elanul. Şi trebuie s-o comparăm cu el, pentru că lumea fizică nu poate sugera imagini în stare a da o idee mai apropiată despre viață. Dar nu este numai o imagine. În realitate, viața este de ordin psihologic şi ține de esența psihicului să învăluie o pluralitate confuză de termeni ce se întrepătrund. În spațiu şi numai în spațiu, cu siguranță, este posibilă multiplicitatea distinctă: un punct este absolut exterior altui punct.

Dar unitatea pură şi vidă nu se întâlneşte, nici ea, decât în spațiu: este aceea a unui punct matematic. Unitatea şi multiplicitatea abstractă, cum se va vedea, sunt determinări ale spațiului sau categorii ale intelectului, spațialitatea şi intelectualitatea fiind copiate una după cealaltă. Dar ceea ce este de natură psihică nu s-ar putea aplica exact spațiului, nici să intre cu totul în cadrele intelectului. Într-un anumit moment, persoana mea este una sau este multiplă? Dacă o declar unică se vor ivi protestele unor voci interioare, precum ale senzațiilor, sentimentelor, reprezentărilor, între care se împarte individualitatea mea. Iar dacă o admit că multiplă distinct, conştiința mea se răzvrăteşte la fel de tare; ea susține că senzațiile, sentimentele, gândurile mele sunt abstracții ce operează asupra mea, iar fiecare din stările mele le implică pe toate celelalte. Sunt deci - trebuie adoptat limbajul intelectului, pentru că numai el are un limbaj - o unitate multiplă şi o multiplicitate unică[1]; eu nu intru nici într-una, nici în alta şi nici în amândouă deodată, deşi reunite ele pot imita cu aproximație întrepătrunderea reciprocă şi continuitatea pe care o descopăr în mine însumi. Aşa se prezintă viața mea interioară şi viața în general. Dacă în contactul său cu materia viața este comparabilă cu un impuls ori cu un elan, privită în ea însăşi este o imensitate de virtualitate, o uzurpare reciprocă a mii şi mii de tendințe care nu vor fi totuşi „mii şi mii" decât după ce s-au exteriorizat reciproc, adică s-au spațializat. Această disociere o decide contactul cu materia. Căci contactul cu ea divizează efectiv ceea

[1] Am dezvoltat această chestiune într-o lucrare intitulată Introduction a la metaphisyque (Revue de metaphysique et de morale, ianuarie, 1903, p. 1 la 25).

ce nu era decât virtual multiplu şi, în acest sens, individuația este, pe de o parte, parțial opera materiei, pe de alta, parțial efectul a ceea ce viața poartă în ea. Este ca şi cum despre un sentiment poetic care se exprimă în strofe, versuri, cuvinte distincte, s-ar spune că el conține această multiplicitate de elemente individualizate şi că, totuşi, 1-a creat materialitatea limbajului.

Dar prin cuvinte, versuri şi strofe răzbate inspirația simplă, care este totul în poem. La fel circulă viața printre indivizii despărțiți: pretutindeni, tendința de individualizare este combătută şi, în acelaşi timp, desăvârşită de o tendință antagonistă şi complementară spre asociere, ca şi cum unitatea multiplă a vieții, înclinată spre multiplicitate, ar face cu atât mai mult efortul de a se strânge asupra ei însăşi. Partea nu este în mai mare măsură separată, decât tinde să se unească dacă nu cu tot restul, cel puțin cu ceea ce îi este mai aproape. De aici, în toate domeniile vieții, oscilația între individuație şi asociere. Indivizii se alătură într-o societate, iar societatea, o dată formată, ar vrea să contopească indivizii alăturați într-un organism nou, încât să devină ea însăşi o individualitate capabilă, la rându-i, să fie integratoarea unei noi asocieri. Pe cea mai de jos treaptă a scării organismelor găsim deja adevărate asociații, coloniile microbiene, iar dacă e să dăm crezare unei lucrări recente, în aceste asociații regăsim tendința de individuație prin constituirea unui nucleu[1]. Aceeaşi tendință se regăseşte pe o treaptă mai înaltă la Protophyte care, o dată ieşite din celula-mamă prin diviziune, rămân unite prin substanța gelatinoasă care le învăluie; de asemenea, la Protozoare, care încep prin a-şi amesteca pseudopodele şi sfârşesc prin a se suda între ele. Este cunoscută teoria numită „colonială" a genezei organismelor superioare. Protozoarele, alcătuite dintr-o celulă unică, s-ar fi format prin asociere, iar aceste agregate asociindu-se, la rândul lor, ar fi dat agregate de agregate: astfel, organisme din ce în ce mai complexe şi mai diferențiate s-ar fi născut prin asocierea unor organisme abia diferențiate şi elementare[2]. Sub această formă extremă, teza a determinat obiecții grave; părea să se afirme tot mai mult ideea că polimorfismul este un fapt

[1] Serkovski, memoriu (în limba rusă) analizat în L 'Annee biologique, 1898.

[2] Ed. Perrier, Les colonies animales, Paris, 1897 (ed. A 2-a).

excepțional şi anormal[1]. Dar nu este mai puțin adevărat că lucrurile se petrec *ca şi cum* orice organism superior s-ar fi născut dintr-o asociere de celule, care au aplicat diviziunea muncii între ele. E foarte probabil că nu celulele au făcut individul prin asociere, ci mai curînd individul a făcut celulele prin disociere[2]. Dar aceasta dă la iveală, în geneză individului, o obsesie a formei sociale, ca şi cum nu s-ar putea dezvolta decât cu condiția de a-şi schimba substanța în elemente aparente de individualitate şi unite între ele printr-o aparență de sociabilitate. Sunt numeroase cazurile în care natura pare să ezite între cele două forme şi să se întrebe dacă va constitui o societate sau un individ: în asemenea cazuri, e de ajuns cel mai mic impuls pentru a face să încline balanța într-o parte sau alta. Dacă luăm un infuzor destul de voluminos, cum e Stentor, şi îl secționăm în două jumătăți conținând fiecare câte o parte de nucleu, fiecare jumătate va regenera un Stentor independent; dar dacă secționarea e incompletă, rămânând între jumătăți o comunicare protoplasmatică, fiecare din ele execută mişcări perfect sinergice, încât c destul un fir menținut sau tăiat pentru ca viața să îmbrace forma socială sau individuală. Astfel, în organismele rudimentare unicelulare, constatăm că individualitatea aparentă este compusă dintr-un număr *nedefinit* de individualități virtuale, asociate virtual. Dar de jos în susul seriei de viețuitoare se manifestă aceeaşi lege. Şi c tocmai ceea ce exprimăm spunând că unitatea şi multiplicitatea sunt categorii ale materiei neînsuflețite, că *elanul vital* nu este nici unitate, nici multiplicitate pură, iar dacă materia căreia i se transmite îl pune în situația de a opta pentru una din două, opțiunea să nu va fi niciodată definitivă: el va sări mereu de la una la alta. Evoluția vieții în dubla direcție a individualității şi asocierii nu are nimic accidental. Ține de însăşi esența vieții.

Esențial, de asemenea, este mersul către reflexie. Dacă analizele noastre sunt exacte, la originea vieții se află conştiința sau, mai exact, supraconştiința. Conştiința sau supraconştiința reprezintă fuzeea ale cărei rămăşițe stinse recad pe pământ; tot conştiința este ceea ce rămâne din fuzee, trecând prin rămăşițe şi

---

[1] De l*age, L'Heredite, ed. A2-a, Paris, 1903, p. 97. Cf. aceluiaşi autor, La conception polizoique des etres (Revue scientifique, 1896, p. 641-653).

[2] Este teoria susținută de Kimstler, Delage, Sedgwick, Labbe etc. O dezvoltare a ei, cu indicații bibliografice, poate fi găsită în lucrarea lui Busquet, Leş etres vivantes, Paris, 1899.

iluminându-le în organisme. Dar această conştiinţă, care este o *cerinţă a creaţiei,* nu se manifestă ca atare decât acolo unde creaţia este posibilă. Ea adoarme când viaţa este condamnată la autonomism; se deşteaptă îndată ce renaşte posibilitatea unei alegeri. De aceea, în organismele lipsite de sistem nervos, conştiinţa variază după puterea de locomoţie şi după deformarea organismului. Iar la animalele cu sistem nervos conştiinţa este proporţională cu complicarea intersecţiilor în care se încrucişează căile numite senzoriale şi căile motorii, adică de la creier. Cum trebuie înţeleasă această solidaritate între organism şi conştiinţă?

Nu vom insista asupra unei chestiuni pe care am aprofundat-o în lucrările anterioare. Ne mărginim a reaminti că teoria după care conştiinţa ar fi legată de anumiţi neuroni, de pildă, şi ar emana din activitatea lor ca o fosforescenţă, poate fi acceptată de savant pentru că este un fel comod de exprimare. Dar nimic altceva. În realitate, o fiinţă vie este un centru de acţiune. Ea reprezintă o anumită sumă de întâmplări care se introduc în lume, adică o anumită cantitate de acţiuni posibile - cantitate variabilă cu indivizii şi, mai ales, cu speciile. Sistemul nervos al unui animal schiţează liniile flexibile pe care va curge acţiunea sa (deşi energia potenţială s-a acumulat mai curînd în muşchi decât în sistemul nervos); centrii nervoşi indică, prin dezvoltarea şi configuraţia lor, alegerea mai mult sau mai puţin largă pe care o va putea face între acţiuni mai mult sau mai puţin numeroase şi complicate. Or, trezirea conştiinţei la o fiinţă vie, fiind cu atât mai completă cu cât îi este lăsată o latitudine de alegere mai mare şi îi este distribuită o cantitate mai mare de acţiune, c clar că dezvoltarea conştiinţei pare a se regla după cea a centrilor nervoşi. Pe de altă parte, orice stare de conştiinţă fiind, într-un fel, o chestiune pusă activităţii motoare şi chiar un început de răspuns, nu există fapt psihologic care să nu implice intrarea în joc a mecanismelor corticale. Totul pare deci a se petrece ca şi cum conştiinţa ar ţâşni din creier, ca şi cum amănuntele activităţii conştiente s-ar modela după activitatea cerebrală, în realitate, conştiinţa nu emană din creier; doar creierul şi conştiinţa îşi corespund pentru că măsoară deopotrivă - unul prin complexitatea structurii, iar cealaltă prin intensitatea trezirii sale - cantitatea de *alegere* de care dispune fiinţa vie.

Tocmai pentru că o stare cerebrală exprimă simplu ceea ce este acţiunea născândă în starea psihică corespunzătoare, aceasta spune mai multe decât starea cerebrală. Conştiinţa unei fiinţe vii, cum am încercat să dovedim în altă parte, este solidară

cu creierul în sensul în care un cuțit tăios este solidar cu vârful său: creierul este vârful ascuțit cu care conştiința pătrunde în țesutul compact al evenimentelor, dar nu este coextensiv conştiinței, cum vârful nu este coextensiv cuțitului. Astfel, din faptul că două creiere, precum al maimuței şi al omului, seamănă mult, nu se poate conchide că respectivele conştiințe sunt comparabile sau comensurabile între ele.

Dar ele seamănă poate mai puțin decât s-ar crede. Cum să nu fii şocat de faptul că omul c capabil să învețe orice exercițiu, să confecționeze orice obiect, să dobândească orice obicei motrice, în timp ce însuşirea de a combina mişcări noi e strict limitată la cel mai bine înzestrat animal, chiar la maimuță? Aici se află specificul cerebral al omului. Creierul uman, ca orice creier, este făcut să monteze mecanisme motoare şi să ne îngăduie alegerea dintre ele, într-un moment oarecare, a aceluia pe care îl vom pune în mişcare printr-un declic. Dar diferă de alte creiere prin numărul de mecanisme pe care le poate monta, motiv pentru care numărul declicurilor din care poate alege este nedefinit. Or, din limită în limită ni se dezvăluie întreaga distanță de la închis la deschis. Aceasta nu este diferență de grad, ci de natură.

În consecință, tot radicală este şi diferența între conştiința animalului, chiar cel mai inteligent, şi conştiința umană. Căci conştiința corespunde exact capacității de alegere de care dispune ființa vie; ea este coextensivă cu marjă de acțiune posibilă care înconjoară acțiunea reală: conştiința este sinonimă cu invenția şi cu libertatea. Or, la animal invenția nu este niciodată decât o variație pe tema rutinei. Închisă în obiceiurile speciei, ea ajunge să le lărgească prin inițiativa să individuală; dar nu scapă automatismului decât pentru moment, exact cât durează crearea unui automatism nou: porțile închisorii sale se reînchid îndată ce s-au deschis; trăgând de lanțul său, invenția nu reuşeşte decât să-1 lungească. Prin om, conştiința rupe lanțul. La om şi numai la om ea se eliberează. Întreaga istorie a vieții de până acum a fost istoria efortului conştiinței de a ridica materia, ca şi istoria strivirii mai mult sau mai puțin complete a conştiinței de către materia care se prăbuşeşte peste ea. Întreprinderea a fost paradoxală - dacă totuşi se poate vorbi altfel decât metaforic, în acest caz, de întreprindere şi efort. Era vorba de a crea cu materia, care e însăşi necesitatea, un instrument al libertății, de a elabora o mecanică în stare să triumfe asupra mecanicismului şi de a folosi determinismul naturii pentru a trece prin ochiurile plasei întinse de el. Dar oriunde, în afară de om, conştiința s-a

lăsat prinsă în plasa ale cărei ochiuri voia să le străbată. A rămas captivă mecanismelor pe care le-a elaborat. Automatismul pe care pretindea că îl trage spre libertate o subjugă târând-o. Conştiința nu are puterea să i se sustragă, pentru că energia din care făcuse provizii pentru acțiune este întrebuințată spre a menține echilibrul subtil, instabil prin esență, în care a adus materia. Dar omul nu numai că-şi întreține maşina; el ajunge să se servească de ea ca şi cum i-ar plăcea. O datorează neîndoielnic superiorității creierului său, care îi permite să construiască un număr nelimitat de mecanisme motoare, să opună neîncetat noi obiceiuri celor vechi şi, divizând automatismul împotriva propriului interes, ajunge să-1 domine. O datorează limbajului său, care furnizează conştiinței un corp imaterial în care se încarnează şi o scuteşte astfel de a se depune exclusiv pe corpuri materiale al căror flux ar târâ-o mai întâi, pentru a o înghiți curînd. O datorează vieții sociale, care acumulează şi conservă eforturile, aşa cum limbajul acumulează gândirea, fixează prin aceasta un nivel mediu la care indivizii vor trebui să se ridice dintr-o dată şi prin această excitație inițială, îi împiedică pe mediocri să adoarmă, îi împinge pe cei mai buni tot mai sus. Dar creierul, societatea şi limbajul nostru nu sunt decât semnele exterioare şi diverse ale aceleiaşi unice superiorități interne. Fiecare în felul său, ele mărturisesc despre succesul unic, excepțional, repurtat de viață la un moment dat al evoluției. Ele exprimă diferența de natură, nu doar de grad, care desparte omul de restul animalității. Ele ne lasă să ghicim că, dacă la capătul marii trambuline pe care şi-a luat clan viața, toate celelalte ființe au căzut, omul singur a trecut obstacolul.

Tocmai în acest sens cu totul special omul este „termenul" şi nu „scopul evoluției. Viața, am spus noi, transcende finalitatea ca şi alte categorii. Ea este un curent menit să treacă prin materie şi să obțină de aici tot ce poate. Nu a existat propriu-zis vreun proiect sau plan. Pe de altă parte, este prea evident că restul naturii nu a fost raportat la om; noi luptăm, ca şi alte specii, am luptat împotriva altor specii. În fine, dacă evoluția vieții s-ar fi lovit de întâmplări diferite în drum, dacă prin aceasta curentul vieții ar fi fost altfel divizat, am fi fost, fizic şi moral, destul de diferiți de ceea ce suntem. Pentru aceste motive ar fi greşit să considerăm umanitatea de sub ochii noştri ca preformată în mişcarea evolutivă. Nu se poate spune nici că ea este rezultatul întregii evoluții, căci evoluția s-a înfăptuit pe mai multe linii divergente şi dacă specia umană se află la extremitatea uneia din

ele, alte linii s-au continuat şi s-au încununat cu alte specii. Într-un cu totul alt sens considerăm noi umanitatea drept raţiunea de a fi a evoluţiei.

Din punctul nostru de vedere viaţa apare, la scară globală, ca o imensă undă care se propagă plecând dintr-un centru şi care, în aproape toată circumferinţa ei se opreşte şi se transformă în oscilaţie pe loc: într-un singur punct obstacolul a fost depăşit iar impulsul a trecut liber. Este tocmai libertatea consemnată de forţa umană. Pretutindeni în afara omului, conştiinţa s-a văzut împinsă în impas; numai prin om şi-a urmat drumul. Omul continuă deci nelimitat mişcarea vitală, deşi nu atrage după sine tot ce conţine viaţa. Pe alte linii de evoluţie au păşit alte tendinţe implicate de viaţă, din care omul a păstrat ceva, pentru că totul se întrepătrunde, dar ce a păstrat înseamnă prea puţin.

Totul se petrece de parcă o fiinţă nehotărâtă şi confuză, pe care o putem numi cum vrem, om sau supraom, ar fi încercat să se realizeze şi n-ar fi reuşit decât lăsând pe drum o parte din el însuşi.

Aceste rebuturi sunt restul de animalitate şi chiar lumea vegetală, cel puţin prin ceea ce au rebuturile pozitiv şi superior accidentelor evoluţiei.

Din acest punct de vedere se atenuează îndeosebi discordanţele al căror spectacol ni-l oferă natura. Ansamblul lumii organizate devine un fel de humus pe care ar trebui să crească omul însuşi sau o fiinţă care să-i semene din punct de vedere moral. Animalele, atât de îndepărtate, atât de potrivnice chiar, când sunt din specia noastră, au rămas totuşi tovarăşi de drum folositori, pe seama cărora conştiinţa s-a despovărat de ceea ce-i era stânjenitor, îngăduindu-i să se înalţe, prin om, pe înălţimi de unde i s-a deschis un orizont neîngrădit.

Este adevărat, conştiinţa n-a părăsit pe drum doar un bagaj incomod. Ea a trebuit să renunţe şi la bunuri de preţ. Conştiinţa la om este mai ales inteligenţă. Ea ar fi putut, ar fi trebuit, se pare, să fie de asemenea intuiţie. Intuiţia şi inteligenţa sunt două direcţii opuse ale muncii conştiente: intuiţia merge în sensul vieţii, inteligenţa în sens invers, şi de aceea este coordonată cu mişcarea materiei. O umanitate completă şi perfectă ar fi aceea în care cele două forme de activitate conştientă ar atinge deplina dezvoltare. Între o asemenea umanitate şi cea a noastră sunt posibile destule stări intermediare, corespunzând tuturor gradelor imaginabile de inteligenţă şi intuiţie. Aici se află partea de întâmplare din structura mentală a speciei noastre. O altă

evoluție ar fi putut duce la o umanitate şi mai inteligentă sau mai intuitivă. De fapt, în umanitatea din care facem parte intuiția este aproape complet sacrificată inteligenței. Se pare că prin cucerirea materiei şi prin recucerirea de sine, conştiința a trebuit să-şi consume cele mai valoroase forțe. În condițiile deosebite în care s-a săvârşit, cucerirea a pretins conştiinței să se adapteze la obiceiurile materiei şi să-şi concentreze atenția asupra lor, să se determine mai ales în inteligență. Intuiția este totuşi prezentă, dar vag şi discontinuu. Este o lumină aproape stinsă, care se aprinde din când în când pentru câteva clipe. Dar se aprinde acolo unde este în joc interesul vital. Lumina se proiectează asupra personalității, a libertății, asupra locului pe care îl ocupăm în natură, a originii şi poate asupra destinului nostru; şovăitoare şi slabă, ea străbate totuşi prin noaptea în care ne lasă inteligența.

Aceste intuiții şterse, care nu-şi luminează obiectul decât din când în când, filosofia trebuie să şi le însuşească, mai întâi pentru a le susține, apoi pentru a le extinde şi legă între ele. Pe măsură ce înaintează, filosofia observă că intuiția este spiritul însuşi şi într-un anumit sens viața însăşi: inteligența se desprinde ca un proces de imitare a ceea ce a generat materia. Astfel apare unitatea vieții mentale. O recunoaştem numai plasându-ne în intuiție, pentru a ajunge la inteligență, căci de la inteligență nu se va trece niciodată la intuiție.

Filosofia ne introduce astfel în viața spirituală. Şi ne arată în acelaşi timp relația vieții spirituale cu aceea a corpului. Marca eroare a doctrinelor spiritualiste a fost de a crede că izolând viața spirituală de lume, suspendând-o într-un spațiu cât mai depărtat de pământ, o puneam la adăpost de orice atingere: dar tocmai prin aceasta o punea în situația să fie considerată o iluzie! Desigur, doctrinele spiritualiste sunt îndreptățite să asculte de conştiință, când afirmă libertatea umană; - dar intervine şi inteligența pentru a arăta cum cauza îşi determină efectul, cum acelaşi îl condiționează pe acelaşi, cum totul se repetă şi este dat. Ele sunt îndreptățite să creadă în realitatea absolută a persoanei şi în independența ei față de materie; - dar intervine şi ştiința pentru a releva solidaritatea vieții conştiente cu activitatea cerebrală. Ele sunt îndreptățite să atribuie omului un loc privilegiat în natură, să considere ca infinită distanța de la animal la om; - dar intervine şi istoria vieții care ne face martorii genezei speciilor pe calea transformării treptate, ceea ce pare să reintegreze omul în animalitate. Când un instinct puternic

proclamă supraviețuirea probabilă a persoanei, doctrinele spirituale au dreptate că nu-şi astupă urechile; - dar dacă există asemenea „suflete" în stare să ducă o viață independentă, de unde vin ele? Când, cum, pentru ce intră în aceste corpuri pe care le vedem cu ochii apărând firesc dintr-o celulă mixtă, ivită din corpurile celor doi părinți? Toate aceste întrebări vor rămâne fără răspuns, o filosofie a intuiției va fi negarea ştiinței, mai curînd sau mai târziu ea va fi măturată de ştiință, dacă nu se hotărăşte să vadă viața corpului unde se află, pe drumul care duce la viața spirituală. Dar atunci nu vom mai avea de-a face cu una sau alta dintre viețuitoarele determinate. Întreaga viață, de la impulsul inițial care a aruncat-o în lume, îi apare ca un val ce urcă şi contracarează mişcarea descendentă a materiei, în cea mai mare parte a suprafeței sale, la înălțimi diferite, curentul este prefăcut de materie într-un vârtej pe loc. într-un singur punct el va trece liber, luând cu el obstacolul care îi va îngreuna mersul dar nu-l va opri.

Aici se află umanitatea; în acest punct este situația noastră privilegiată. Pe de altă parte, valul care urcă este conştiința noastră şi, ca orice conştiință, el va învălui virtualitățile nenumărate ce se întrepătrund, cărora în consecință, nu le convine nici categoria unității, nici a multiplicității, potrivite pentru materia neînsuflețită. Dar materia pe care o duce cu el, şi în interstițiile căreia se strecoară, îl poate diviza în individualități distincte. Curentul trece deci prin generațiile umane, subâmpărțindu-se în indivizi: această subîmpărțire era schițată în el, dar nu putea fi recunoscută fără materie. În acest fel se creează neîncetat suflete care, totuşi, într-un anumit sens, preexistau. Ele nu sunt altceva decât râulețe în care se împarte marele fluviu al vieții, curgând prin corpul umanității. Mişcarea unui curent este deosebită de ceea ce străbate el, deşi îi urmează obligatoriu sinuozitățile. Conştiința este deosebită de organismul pe care îl însufleţeşte, deşi îi suportă anumite vicisitudini. Cum acțiunile posibile, al căror contur este conținut într-o stare de conştiință, cunosc în orice clipă un început de execuție în centrii nervoşi, creierul subliniază continuu articulațiile motoare ale stării de conştiință; dar la atât se limitează interdependența conştiinței şi a creierului; prin această soartă conştiinței nu este legată de a materiei cerebrale. În sfârşit, conştiința este prin esența ei liberă; ea este însăşi libertatea.

Dar nu poate străbate materia fără să i se imprime, fără să se adapteze la ea; această adaptare e ceea ce se numeşte

intelectualitate; iar inteligența, întorcându-se către conştiința activă, adică liberă, o face să intre în cadrele în care de regulă vede intrând materia. Ea va percepe deci mereu libertate sub forma necesității; întotdeauna va neglija partea de noutate sau de creație inerentă actului liber, întotdeauna va substitui acțiunii o imitație aproximativă, obținută prin combinarea vechiului cu vechiul şi a aceluiaşi cu acelaşi. Astfel, pentru un filosof care face efortul de a resorbi inteligența în intuiție, multe dificultăți se şterg ori se atenuează. Dar o asemenea doctrină nu înlesneşte numai speculația. Ea ne dă, de asemenea, mai multă forță pentru a acționa şi a trăi. Căci, cu ea nu ne mai simțim izolați în omenire, omenirea nu ni se mai pare izolată în natura pe care o domină. Aşa cum cel mai mic grăunte de praf este solidar cu întregul sistem solar, în mişcarea nedivizată şi descendentă care este materialitatea, la fel toate ființele organizate, de la cea mai umilă la cea mai elevată, de la întâile obârşii ale vieții până în zilele noastre, în toate locurile şi timpurile, nu fac decât să asigure perceptibilitatea unui impuls unic, invers mişcării materiei şi indivizibil în sine. Toate viețuitoarele depind şi se supun aceluiaşi formidabil imbold. Animalul îşi ia ca punct de sprijin planta, omul călăreşte pe animalitate, iar întreaga umanitate, în spațiu şi timp, este o imensă armată ce galopează cu fiecare dintre noi, spre viitor şi spre trecut, într-un asalt capabil să înfrângă orice împotrivire şi să treacă de orice piedică, poate chiar de moarte.

Capitolul IV

MECANISMUL CINEMATOGRAFIC AL GÂNDIRII[1] ŞI ILUZIA MECANICISTĂ.O PRIVIRE ASUPRAISTORIEI SISTEMELOR.DEVENIREA REALĂ ŞI FALSUL EVOLUŢIONISM

Ne rămâne să examinăm două iluzii teoretice pe care le-am întâlnit mereu şi ale căror consecințe - mai curînd decât principii - le-am văzut până acum. Acesta e obiectul capitolului. El ne va prilejui înlăturarea unor obiecții, risipirea anumitor neînțelegeri şi, mai ales, definirea comparativ mai clară a unei filosofii care vede în durată însăşi substanța realității.

Materie sau spirit, realitatea ne-a apărut ca o perpetuă devenire. Se face sau se desface, realitatea nu este niciodată ceva dat. Aceasta este intuiția noastră despre spirit când îndepărtăm pânză ce se interpune între conştiință şi noi. Iată, de asemenea, ceea ce inteligența şi chiar simțurile ne-ar dezvălui despre materie, dacă am căpăta o reprezentare nemijlocită şi dezinteresată. Dar, preocupată prioritar de necesitatea acțiunii, inteligența, ca şi simțurile, se mărgineşte să ia din când în când imagini instantanee asupra devenirii materiei. Corelându-se, la rându-i, cu inteligența, conştiința vede din viața interioară ceea ce este făcut şi nu îl simte decât confuz făcându-se. În acest fel se desprind de durată momentele ce ne interesează şi pe care le-am adunat pe parcurs. Nu le reținem decât pe acestea. Şi avem dreptate s-o facem, cât timp acțiunea este singura cauză. Dar

[1] Partea din acest capitol care tratează istoria sistemelor şi îndeosebi filosofia greacă, nu este decât rezumatul succint al opiniilor pe care le-am dezvoltat îndelung, din 1900 până în 1904, în lecțiile de la College de France, mai ales într-un curs consacrat Istoriei ideii de timp (1902-1903). Comparam acolo mecanismul gândirii conceptuale cu acela al cinematografului. Considerăm că putem relua aici această comparaţie.

când, speculând asupra naturii realului, îl privim aşa cum interesul practic ne-o cere, devenim incapabili să vedem evoluția adevărată, devenirea radicală. Nu percepem din devenire decât stările, din durată clipele, iar când vorbim de durată şi devenire ne gândim la altceva. Este cea mai izbitoare dintre cele două iluzii pe care vrem să le examinăm. Ea constă în a crede că se va putea gândi instabilul prin intermediul stabilului, mişcarea prin imobil.

Cealaltă iluzie este strâns înrudită cu aceasta. Are aceeaşi origine. Şi ea rezultă din faptul că transferăm în speculație un procedeu făcut pentru practică. Orice acțiune vrea să dobândească un lucru de care se simte privată, sau să creeze ceva care nu există încă. În acest sens foarte special că umple un gol şi merge de la el la plin, de la o absență la o prezență, de la ireal la real. Irealitatea de care vorbim este, de altfel, relativă numai la direcția în care merge atenția noastră, căci noi suntem cufundați în realitate şi nu putem lipsi din ea; numai că, dacă realitatea prezentă nu este cea pe care o căutăm, vorbim de *absența* celei de a doua acolo unde *constatăm prezența* celei dintâi. Exprimăm astfel ceea ce avem, în funcție de ceea ce am vrea să obținem. Nimic mai legitim în domeniul acțiunii. Dar de voie, de nevoie, păstrăm acest fel de a vorbi şi de a gândi, când speculăm asupra naturii lucrurilor independent de interesul pe care îl prezintă pentru noi. Aşa se naşte a doua din cele două iluzii semnalate, pe care o vom aprofunda. Ca şi prima, ea ține de deprinderile statice, căpătate de inteligență când pregăteşte acțiunea noastră asupra lucrurilor. Aşa cum trecem prin nemişcat pentru a ajunge la mişcător, tot aşa ne folosim de gol pentru a gândi plinul.

Am întâlnit această iluzie când am abordat problema fundamentală a cunoaşterii. Chestiunea, spuneam noi, este de a şti pentru ce există ordine şi nu dezordine în lucruri. Dar chestiunea nu are sens decât dacă presupunem că dezordinea, înțeleasă că absență a ordinii, este posibilă, imaginabilă sau conceptibilă. Or, nu există alt real decât ordinea; dar, cum ordinea poate îmbrăca două forme, iar prezența uncia constă, dacă vreți, în absența celeilalte, vorbim despre dezordine de câte ori suntem în fața aceleia din cele două ordini, pe care nu o căutam. Ideea de dezordine este deci cu totul practică. Ea corespunde unei anumite dezamăgiri față de o anumită aşteptare, şi nu desemnează absența oricărei ordini, ci numai prezența unei ordini care nu prezintă un interes actual. Dacă se încearcă negarea completă, absolută a ordinii, se constată că se va sări

mereu de la un fel de ordine la celălalt, şi că pretinsa suprimare a uneia şi alteia implică prezența amândurora.

În fine, dacă se trece mai departe, dacă se ignoră această mişcare şi tot ce presupune că, nu mai avem de-a face cu o idee, iar din dezordine nu rămâne decât o vorbă. Astfel problema cunoaşterii se complică şi poate deveni insolubilă prin ideea că ordinea acoperă un gol şi că prezența ei efectivă este suprapusă absenței sale virtuale. Noi mergem de la absență la prezență, de la gol la plin, în virtutea iluziei fundamentale a intelectului nostru. Iată eroarea a cărei consecință o semnalam în ultimul capitol. Aşa cum spuneam, nu vom afla definitiv motivul acestei erori decât dacă o vom cerceta îndeaproape. Trebuie s-o privim în față, în ea însăşi, în concepția cu totul falsă conform căreia ea implică negarea, vidul şi neantul[1].

Filosofii nu s-au ocupat deloc de ideea de neant. Şi, totuşi, ea este adesea resortul ascuns, motorul nevăzut al gândirii filosofice. De la întâia trezire a reflexiei, ea împinge înainte, drept sub privirea conştiinței, problemele neliniştitoare pe care nu le poți vedea tară a fi cuprins de amețeală. Eu nu am început să filosofez înainte de a mă întreba pentru ce exist; iar când mi-am dat seama de solidaritatea cu restul universului, dificultatea nu este decât amânata: atunci voi don să ştiu pentru ce există universul; iar dacă leg universul de un principiu imanent sau transcendent, care îl presupune sau îl creează, gândirea mea nu zăboveşte aici decât pentru câteva clipe; aceeaşi problemă se pune, de astă dată, în toată amploarea şi generalitatea ei: de unde vine, cum să înțeleg că ceva există?

Chiar în această lucrare, când materia a fost definită printr-un fel de coborâre, această coborâre - prin întreruperea unui urcuş, aceasta - printr-o creştere, când, în fine, un principiu al creației a fost aşezat la temelia lucrurilor, se iveşte aceeaşi întrebare: cum, pentru ce există acest principiu mai curînd decât nimic?

Acum, dacă înlătur aceste întrebări pentru a ajunge la ceea ce se ascunde în spatele lor, iată ce găsesc. Existența îmi apare ca o victorie asupra neantului. Îmi spun că s-ar putea, că ar trebui chiar să nu fie nimic aici, şi nu mă mir atunci că există ceva. Sau îmi reprezint întreaga realitate ca pe o întindere peste neant, ca pe un covor: neantul a fost la început, iar ființa a venit în plus. Sau, dacă ceva a existat dintotdeauna, trebuie ca neantul să-i fi

[1] Analiza pe care o facem aici ideii de neant (p. 228 la 322) a apărut în Revue philosophique (noiembrie 1906).

slujit dintotdeauna că substrat sau rezervor şi, deci, să-i fi fost veşnic anterior. O sticlă poate foarte bine să fie mereu plină, lichidul care o umple, umple totuşi un gol. La fel, ființa a putut fi mereu acolo: neantul care este umplut, astupat de ea, îi preexistă totuşi, dacă nu de fapt, cel puțin de drept. În fine, nu pot scăpa de ideea că plinul este o broderie pe canavaua golului, că ființa e suprapusă neantului şi că în reprezentarea „nimicului" există *mai puțin* decât în aceea a lui „ceva".

De aici tot misterul.

Trebuie ca acest mister să fie limpezit. Şi trebuie, mai ales dacă se pune la temeiul lucrurilor durata şi libera alegere. Căci disprețul metafizicii pentru orice realitate ce durează provine tocmai din faptul că ea nu ajunge la ființă decât trecând prin „neant", şi că o existență care durează nu i se pare destul de puternică pentru a învinge inexistența şi a se impune ca însăşi. Mai ales din acest motiv filosofia înclină să înzestreze ființa veritabilă cu o existență *logică* şi nu psihologică sau fizică.

Pentru că natura unei existențe pur logice constă în faptul că ea pare a-şi fi suficientă sieşi şi a se impune adevărului prin efectul forței imanente. Dacă mă întreb de ce corpurile sau spiritele există mai curînd decât nimic, nu găsesc răspuns. Dar dacă un principiu logic precum A=A are virtutea de a se crea pe sine însuşi, promovând din neant în eternitate, mi se pare firesc. Apariția unui cerc desenat cu creta pe o tablă este un lucru ce nu are nevoie de a fi explicat: această existență cu totul fizică, prin ea însăşi, nu are cum să învingă inexistența. Dar „esența logică" a cercului, adică definiția lui, este un lucru ce mi se pare etern: nu are nici loc, nici dată, căci nicăieri, în nici un moment, desenarea unui cerc n-a început să fie posibilă. Presupun deci că există un principiu pe care se sprijină toate lucrurile şi că toate lucrurile manifestă o existență de aceeaşi natură cu a definiției cercului, sau cu a axiomei A=A: misterul existenței se risipeşte, căci ființa care este la temeiul totului se impune atunci în etern că logica însăşi. E adevărat că faptul ne va costa un sacrificiu destul de mare: dacă principiul tuturor lucrurilor există în felul unei axiome logice sau al unei definiții matematice, lucrurile înseşi vor trebui să reiasă din acest principiu ca aplicațiile unei axiome sau consecințele unei definiții, şi nu va fi loc nici în lucruri nici în principiul lor, pentru cauzalitatea eficace, înțeleasă ca o alegere liberă. Acestea sunt concluziile unei doctrine a lui Spinoza sau chiar a lui Leibniz, de pildă, şi aceasta îi este geneza.

Dacă am putea stabili că ideea de neant - în sensul în care o

luăm când o opunem aceleia de existență - este o pseudo-idee, problemele pe care le ridică în jurul său ar deveni pseudo-probleme. Ipoteza unui absolut care ar acționa liber, care ar dura cât mai mult, n-ar mai avea nimic şocant. S-ar deschide calea unei filosofii mai apropiate de intuiție, care nu ar mai pretinde aceleaşi sacrificii din partea bunului simț.

Deci să vedem la ce ne gândim când se vorbeşte despre neant. A-ți reprezenta neantul înseamnă sau să-1 imaginezi sau să-1 concepi. Să examinăm ce poate fi această imagine sau idee. Să începem cu imaginea. Eu vreau să închid ochii, să-mi astup urechile, să suprim una câte una senzațiile de la lumea exterioară: atunci toate percepțiile mele se şterg, universul material dispare pentru mine în liniştea nopții. Supraviețuiesc totuşi şi nu mă pot împiedica să supraviețuiesc. Sunt încă acolo, cu senzațiile organice care îmi vin de la periferia şi din interiorul corpului, cu amintirile lăsate de percepțiile mele trecute, chiar cu impresia pozitivă şi deplină a golului pe care tocmai l-am făcut împrejur. Cum să suprimi toate acestea? Cum să mă elimin pe mine însumi? La nevoie pot îndepărta amintirile şi pot uita totul până la trecutul apropiat; îmi păstrez cel puțin conştiința prezentului meu redus la o extremă sărăcie, adică la starea actuală a corpului meu. Voi încerca totuşi să înlătur şi această conştiință. Voi atenua tot mai mult senzațiile pe care mi le trimite corpul: iată-le aproape stingându-se; se sting, dispar în noaptea în care s-au pierdut toate lucrurile. Dar nu! În chiar clipa în care conştiința mea se stinge, se aprinde o altă conştiință; sau, mai curînd, ea se aprinsese deja, se ivise cu o clipă înainte pentru a asista la dispariția primei conştiințe. Căci prima nu putea dispărea decât pentru o alta şi în fața alteia. Eu nu mă văd dispărând decât dacă, printr-un act pozitiv, chiar involuntar şi inconştient, m-am reînviat pe mine însumi. Astfel, în zadar percep mereu câte ceva, fie din afară, fie dinăuntru. Când nu mai recunosc nimic din obiectele exterioare, mă refugiez în conştiința de mine însumi; dacă desființez acest interior, chiar desființarea devine obiect pentru un eu imaginar care, de astă dată, percepe ca obiect exterior eul care dispare. Exterior sau interior, există deci întotdeauna un obiect pe care imaginația şi-l reprezintă. E adevărat,ea poate merge de la unul la altul şi, rând pe rând, să-şi imagineze un neant de percepție externă sau unul de percepție internă, dar nu amândouă deodată, căci absența unuia constă, de fapt, în prezența exclusivă a celuilalt. Însă din faptul că cele două neanturi relative sunt imaginabile succesiv, se conchide

greşit că sunt imaginabile şi împreună: concluzie a cărei absurditate ar trebui să sară în ochi, pentru că nu s-ar putea închipui un neant fără a vedea, măcar confuz, că se imaginează, adică se acționează, că se gândeşte şi, deci, încă supraviețuieşte ceva.

Imaginea propriu-zisă a unei suprimări generale nu este formată, deci, niciodată de gândire. Efortul prin care tindem să creăm o asemenea imagine ajunge să ne facă a oscila între viziunea unei realități exterioare şi aceea a unei realități interne, în acest du-te-vino al spiritului nostru între în afară şi înăuntru există un punct situat la distanță egală între ele, de unde mi se pare că nu o mai zărim pe una şi încă nu o zărim pe cealaltă: tocmai acolo se formează imaginea neantului.

În realitate, le zărim atunci pe amândouă, fiind ajunşi în punctul în care cei doi termeni sunt vecini, iar imaginea neantului, astfel definită, este o imagine plină de lucruri, incluzând-o concomitent pe aceea a subiectului şi obiectului, la care se adaugă saltul perpetuu al uneia spre cealaltă şi refuzul dintotdeauna de a se aşeza definitiv pe una din ele. Evident, nu acesta este neantul pe care să-l putem opune ființei şi să-l situăm înaintea sau dedesubtul ei, pentru că el cuprinde existență în general. Dar ni se va spune că, dacă intervine reprezentarea neantului, vizibil sau latent, în raționamentele filosofilor, nu este sub forma imaginii, ci a ideii. Se va accepta că nu ne imaginăm o desființare a totului, dar se va pretinde că putem s-o concepem.

Descartes spunea că putem înțelege un poligon cu o mie de lături, deşi nu-l vedem în imaginație: ajunge să ne reprezentăm clar posibilitatea de a-l construi. La fel cu ideea desființării tuturor lucrurilor. Nimic mai simplu, se va spune, decât procedeul prin care se construieşte această idee.

Într-adevăr, nu există nici un obiect al experienței noastre pe care să nu-l putem presupune că desființat, înțelegem desființarea unui prim obiect, apoi a unui al doilea, a unui al treilea şi aşa mai departe, cât vom dori: neantul nu este altceva decât limita spre care tinde operația. Iar neantul astfel definit reprezintă chiar desființarea totului. Iată teza. Ajunge s-o privim sub această formă pentru a observa ce absurditate conține.

O idee construită în întregime de spirit nu este o idee decât dacă toate părțile ei componente sunt în stare să coexiste: s-ar reduce la o simplă vorbă goală dacă elementele întrunite ca s-o alcătuiască se resping între ele pe măsură ce le asamblăm. Când

am definit cercul mi-am reprezentat fără probleme un cerc negru sau alb, de carton, fier sau cupru, un cerc transparent sau opac - dar nu un cerc pătrat, pentru că legea generării cercului exclude posibilitatea ca să delimitezi această figură prin linii drepte. Astfel spiritul meu îşi poate reprezenta ca desfiinţat orice lucru existent, dar dacă desfiinţarea lui prin spirit este o operaţie care presupune să se efectueze asupra unei părţi a totului şi nu asupra Totului însuşi, atunci extinderea la totalitatea lucrului ar putea deveni absurdă, contradictorie, iar ideea unei desfiinţări a totului ar prezenta poate aceleaşi caracteristici ca ale unui cerc pătrat: că n-ar mai fi decât o vorbă. Să cercetăm deci îndeaproape mecanismul operaţiei.

În fapt, obiectul care se suprimă este său exterior său interior: este un lucru sau o stare de conştiinţă.

Să vedem primul caz. Desfiinţez prin gândire un obiect exterior: în locul în care era, „nu mai există nimic". Nimic din acest obiect, desigur, dar un alt obiect i-a luat locul: în natură nu există vid absolut. Să admitem totuşi că vidul absolut este posibil; dar nu la acest vid mă gândesc când spun că obiectul, o dată desfiinţat, lasă locul neocupat, căci e vorba de ipoteza unui *loc,* adică a unui gol nelimitat prin contururi precise, un fel de *lucru.* Golul respectiv nu este deci, în fond, decât absenţa cutărui obiect determinat, care la început era aici, acum este în altă parte şi, în măsura în care nu mai este la vechiul loc, lasă în urmă golul de el însuşi, ca să spunem aşa. O fiinţă care n-ar fi înzestrată cu memorie sau previziune n-ar pronunţa niciodată cuvintele „gol" sau „neant"; ar exprima doar ceea ce este şi ce percepe; or, ceea ce este şi ceea ce se percepe este prezenţa unui lucru sau altul, niciodată *absenţa.* Nu există absenţă decât pentru o fiinţă capabilă de amintire şi aşteptare. Ea îşi aminteşte un obiect şi se aşteaptă, poate, să-1 întâlnească: găseşte un altul şi îşi exprimă dezamăgirea aşteptării, născută ea însăşi din amintire, spunând că nu mai găseşte nimic, că se izbeşte de neant. Chiar dacă nu se aştepta să întâlnească obiectul, este o posibilă aşteptare a lui, este de asemenea dezamăgirea eventualei sale aşteptări, pe care o exprimă spunând că nu mai este unde era. Ceea ce vede în realitate, ceea ce va izbuti să gândească efectiv, este prezenţa vechiului obiect într-un loc nou sau a unui nou obiect în locul vechi; restul, tot ce se exprimă prin cuvinte ca neant sau gol, nu este atât gândire, cât afecţiune sau, ca să vorbim mai exact, o colorare afectivă a gândirii. Ideea desfiinţării sau a neantului parţial se formează deci în cursul substituirii

unui lucru prin altul, îndată ce substituirea este gândită de un spirit care ar prefera să mențină vechiul lucru în locul celui nou sau care concepe cel puțin această preferință ca posibilă. Ea implică de partea subiectivă o preferință, de partea obiectivă o substituire şi nu este altceva decât o combinație sau, mai curînd, o interferență între sentimentul preferinței şi ideea de substituire.

Acesta este mecanismul operației prin care spiritul nostru desființează un obiect şi ajunge să şi-l reprezinte, în lumea exterioară, ca pe un neant parțial.

Acum să vedem cum şi-l reprezintă în interiorul său. Ceea ce vedem noi sunt fenomene care se produc şi nu, fireşte, fenomene care nu se produc. Încerc un sentiment sau o emoție, concep o idee, iau o hotărâre: conştiința mea percepe aceste fapte care sunt tot *atâtea prezențe,* şi nu există momente sau fapte de acest fel care să nu-mi fie prezente. Pot întrerupe prin gândire cursul vieții mele interioare, pot presupune că dorm iară vise sau că am încetat să exist; dar în clipa în care am făcut asemenea presupunere mă concep, mă imaginez veghind asupra somnului meu sau supraviețuind dispariției mele şi nu renunț la autopercepția dinlăuntru decât pentru a mă refugia în percepția exterioară de sine. Înseamnă că plinul succede întotdeauna plinului şi că o inteligență care n-ar fi decât inteligență, care n-ar avea nici regret, nici dorință, care şi-ar coordona mişcarea cu mişcarea obiectului său, n-ar concepe chiar o absență sau un gol. Concepția golului se naşte când conştiința, stăruind asupra sa însăşi, rămâne legată de amintirea unei stări vechi, în timp ce este prezentă cealaltă. Ea este doar o comparație între ceea ce este şi ceea ce ar putea sau ar trebui să fie, între plin şi plin.

Pe scurt, indiferent că e vorba de un gol de materie sau de conştiință, *reprezentarea golului este întotdeauna o reprezentare plină, care se rezolvă prin analiza a două elemente pozitive: ideea, distinctă sau confuză, a unei substituiri şi sentimentul, încercat sau imaginat, al unei dorințe sau al unui regret.*

Din această dublă analiză rezultă că ideea neantului absolut, înțeles că o desființare a totului, este o idee autodistructivă, o pseudo-idee, o simplă vorbă. Dacă a suprima un lucru constă în a-l înlocui cu altul, dacă a gândi absența unui lucru nu este posibil decât prin reprezentarea mai mult sau mai puțin explicită a prezenței altuia, în fine, dacă desființarea înseamnă mai întâi substituire, ideea unei „desființări a totului" este la fel de absurdă că ideea unui cerc pătrat. Absurditatea nu sare în ochi, pentru că nu există obiect particular care să nu poată fi supus desființării:

şi atunci, din faptul că nu este interzisă suprimarea prin gândire a fiecărui lucru în parte, se conchide că este posibil să le imaginăm suprimate pe toate împreună. Nu se observă că suprimarea fiecărui lucru în parte înseamnă înlocuirea treptată prin altul, şi că din acel moment suprimarea totului absolut reprezintă o veritabilă contradicție în termeni, fiindcă această operație ar însemna distrugerea condiției care îi îngăduie să se înfăptuiască.

Dar iluzia este îndărătnică. Pentru că suprimarea unui lucru înseamnă *de fapt* substituirea altuia, nu se trage concluzia, nu se vrea să se tragă concluzia că desființarea unui lucru *prin gândire* implică substituirea prin gândirea a unui lucru nou celui vechi. Se va accepta că un lucru este întotdeauna înlocuit cu altul şi chiar că spiritul nostru nu poate gândi dispariția unui obiect exterior său interior fără a ne reprezenta - e drept, într-o formă nedeterminată şi confuză - că un alt obiect i se substituie.

Dar se va adăuga că reprezentarea unei dispariții este aceea a unui fenomen ce se produce în spațiu sau cel puțin în timp, că implică evocarea unei imagini pentru a face apel la intelectul pur. Ni se va spune să nu mai vorbim deci despre dispariție sau desființare: aici sunt operații fizice. Să nu ne mai reprezentăm că obiectul A este desființat sau absent. Spunem doar că îl gândim „inexistent". A-l desființa înseamnă a acționa asupra lui în timp, poate şi în spațiu; a accepta deci condițiile existenței spațiale şi temporale, a accepta solidaritatea ce leagă un obiect de toate celelalte şi a-l împiedica să dispară fără a fi înlocuit de îndată. Dar putem renunța la aceste condiții: a ajunge ca, printr-un efort de abstractizare, să evocăm reprezentarea obiectului A singur, ca să convenim mai întâi a-l considera existent şi dintr-o trăsătură de condei intelectual, să anulăm această clauză. Printr-un decret al nostru obiectul va fi atunci inexistent.

Fie. Anulăm pur şi simplu clauza. Să nu credem că trăsătura noastră de condei este suficientă sieşi şi că poate fi ruptă de restul lucrurilor. Se va vedea că aduce cu sine, vrând-nevrând, toate cele de la care voiam să ne sustragem. Într-adevăr, să comparăm cele două idei ale obiectului A socotit că real şi ale aceluiaşi obiect socotit „inexistent".

Ideea obiectului A presupus ca existent nu este decât reprezentarea obiectului A, căci nu-ți poți reprezenta un obiect fără să-i atribui prin aceasta o anumită realitate.

Între a gândi un obiect şi a-l gândi ca existând nu e absolut nici o diferență: Kant a pus în lumină chestiunea prin a sa critică

a argumentului ontologic. Dar atunci, ce înseamnă a gândi obiectul A ca inexistent? A ni-l reprezenta ca inexistent nu poate însemna să retragi din ideea de obiect A, ideea atributului „existență", pentru că încă o dată - reprezentarea existenței obiectului este inseparabilă de reprezentarea obiectului şi face una cu el. A-ți reprezenta obiectul A ca inexistent nu poate însemna deci, decât a *adăuga* ceva ideii lui: într-adevăr, se adaugă ideea unei *excluderi* a acestui obiect particular prin realitatea actuală în general. A gândi obiectul A inexistent înseamnă, mai întâi, a gândi obiectul, prin urmare, a-l gândi ca existând; apoi înseamnă a gândi o altă realitate, cu care este incompatibil. Numai că este inutil să ne reprezentăm explicit această realitate; nu avem a ne ocupa de ceea ce este ea; ajunge să ştim că izgoneşte obiectul A, singurul care ne interesează. De aceea ne gândim la izgonire mai curînd decât la cauza care izgoneşte. Dar această cauză nu este mai puțin prezentă în spirit; se află aici în stare implicită, ceea ce izgoneşte fiind inseparabil de izgonire, aşa cum mâna ce ține condeiul este inseparabilă de trăsătura de condei care anulează. Actul prin care se declară un obiect ca ireal presupune deci existența realului în general. Cu alte cuvinte, a-ți reprezenta un obiect ca ireal nu poate însemna să-1 lipseşti de orice fel de existență, pentru că reprezentarea unui obiect este obligatoriu a obiectului existând. Un asemenea act înseamnă a declara că existența legată prin spirit de obiect şi inseparabilă de reprezentarea sa este o existență ideală, aceea a unui simplu posibil. Dar idealitatea unui obiect, simpla posibilitate a unui obiect, nu au sens decât în raport cu o realitate care izgoneşte acest obiect incompatibil cu ea în regiunea idealului sau simplului posibil. Considerați existența mai puternică, mai substanțială, dar astfel existența diminuată, mai slabă a simplului posibil va deveni realitatea însăşi, neputând atunci să vă mai reprezentați obiectul ca inexistent.

Cu alte cuvinte - oricât de stranie vi s-ar părea aserțiunea noastră - este mai mult şi nu mai puțin, *în ideea unui obiect conceput ca „neexistând", decât în ideea aceluiaşi obiect conceput ca, existând ", căci ideea obiectului „neexistând" este obligatoriu ideea obiectului „existând", cu - în plus - reprezentarea unei excluderi a obiectului de către realitatea actuală luată în bloc.*

Dar se va susține că reprezentarea inexistentului nu este desprinsă destul de orice element imaginativ, negativ. „Contează puțin, se va spune, că irealitatea unui lucru constă în izgonirea lui de către altele. Nu vrem să ştim nimic despre aceasta. Nu

suntem oare liberi să ne îndreptăm atenția unde şi cum ne place? Ei bine, după ce s-a evocat reprezentarea unui obiect, presupus astfel ca existent, doar vom lipi la afirmație un *ne* şi va fi suficient ca să-1 gândim ca neexistând. Este o operație total intelectuală, independentă de ceea ce se petrece în afara spiritului. Gândim deci nu contează ce, sau gândim tot, apoi punem pe marginea gândirii un *ne* ce recomandă respingerea a ceea ce conține: desființăm astfel în chip ideal toate lucrurile prin simplul fapt că decretăm „desființarea". În fond, chiar din pretinsa putere inerentă negației rezultă în acest caz toate dificultățile şi erorile. Se consideră negația ca simetrică afirmației. Se imaginează că negația, ca şi afirmația, îşi sunt suficiente lor înşile. Din acel moment negația ar avea, ca şi afirmația, puterea de a crea idei, cu singura deosebire că ar fi idei negative. Afirmând un lucru, apoi altul şi aşa la nesfârşit, elaborez ideea de Tot: la fel, negând un lucru, apoi altele, în fine, negând Totul, s-ar ajunge la ideea de nimic. Dar tocmai această identificare ni se pare arbitrară. Se ignoră faptul că, dacă afirmația este un act complet al spiritului, care poate izbuti să formeze o idee, negația nu e decât jumătatea unui act intelectual căruia i se subîntinde sau, mai curînd, îi restituie cealaltă jumătate într-un viitor nedeterminat. Nu se observă nici că, dacă afirmația este un act al inteligenței pure, negația include un element extra-intelectual şi tocmai pătrunderii unui element străin îi datorează negația specificul său.

Ca să începem cu al doilea aspect, remarcăm că a nega înseamnă întotdeauna a îndepărta o afirmație posibilă[1]. Negația nu este decât o atitudine a spiritului față de o afirmație posibilă. Când spun: „această tablă este neagră" vorbesc chiar despre tablă: am văzut-o neagră şi judecata mea formulează ceea ce am văzut. Dar dacă spun: „această tablă nu este albă", eu nu exprim sigur ceva pe care l-am perceput, căci am văzut negrul şi nu o absență a albului. În fond, deci, nu pe tabla însăşi îmi sprijin judecata, ci mai curînd pe judecată care o declară albă. Judec o judecată şi nu tabla. Propoziția „această tablă nu este albă" implică faptul că ați putea s-o credeți albă, că o considerați aşa sau eu o voi crede aşa: eu vă previn sau mă avertizez pe mine însumi că această judecată e de înlocuit cu alta pe care, ce-i

[1] Kant, Critique de la raison pure, ed. A 2-a, p. 737: „Din punct de vedere al conţinutului cunoaşterii noastre în general... propoziţiile negative au ca funcţie specifică numai de a împiedica eroarea". Cf. Sigwart, Logik, ed. A 2-a, vol. 1, p. 150. şi urm.

drept, o las nedeterminată. Astfel, în timp ce afirmația se sprijină direct pe lucru, negația nu-l are în vedere decât indirect, printr-o afirmație interpusă. O propoziție afirmativă exprimă o judecată sprijinită pe obiect; o propoziție negativă exprimă o judecată bazată pe o judecată.

Negația diferă deci de afirmația propriu-zisă prin aceea că este de al doilea grad: ea afirmă ceva despre o afirmație care afirmă ceva despre un obiect.

Dar de aici nu rezultă numaidecât că negația nu este faptul unui spirit pur, vreau să spun a unui spirit desprins de orice temei, aşezat în fața obiectelor şi nevrând să aibă de-a face decât cu ele. Îndată ce negăm, dăm o lecție altora sau nouă înşine. Se ia deoparte un interlocutor, real sau posibil, care se înşală şi care este avertizat. El afirmă ceva: îl prevenim că va trebui să afirme altceva (fără a specifica totuşi afirmația care ar trebui substituită). Nu mai este atunci doar o persoană şi un obiect în prezența altuia; în fața obiectului e o persoană vorbind unei persoane, combătând-o şi ajutând-o în acelaşi timp; e un început de societate. Negația vizează pe cineva şi nu numai ceva, ca operația intelectuală pură. Ea este de esență pedagogică şi socială. Corectează sau mai curînd avertizează, persoana avertizată şi corectată putând, de altfel, să fie printr-un fel de dedublare, chiar aceea care vorbeşte.

Aceasta a fost referitor la al doilea aspect al negației. Să-1 vedem pe primul. Spuneam că negația nu este niciodată decât jumătatea unui act intelectual, căruia i se lasă cealaltă jumătate nedeterminată. Dacă enunț propoziția negativă, „această tablă nu este albă", înțeleg prin aceasta că trebuie să substituiți judecății dumneavoastră „tabla este albă" o altă judecată. Vă dau un avertisment, iar avertismentul se bazează pe necesitatea unei substituiri. Cât despre ceea ce trebuie să substituiți afirmației dumneavoastră, eu nu vă spun nimic, e adevărat. Aceasta, poate pentru că nu ştiu culoarea tablei, dar mai curînd pentru că momentan ne interesează doar culoarea albă, iar eu trebuie numai să vă anunț că va trebui substituită albului o altă culoare, fără a preciza care. O judecată negativă este deci o judecată care arată că este locul să substituim unei judecăți afirmative o altă judecată afirmativă, natura acesteia nefiind specificată, uneori, pentru că se ignoră, cel mai adesea pentru că nu prezintă interes actual, atenția neîndreptându-se decât asupra celei dintâi.

Astfel, de câte ori lipesc un *ne* unei afirmații, de câte ori neg, săvârşesc două acte bine determinate:

1. mă interesez de ceea ce afirmă unul dintre semenii mei sau de ceea ce urmează a spune, sau de ceea ce ar fi putut spune un alt eu pe care îl previn;

2. Anunț că o a doua afirmație, căreia nu-i specific conținutul, va trebui să fie substituită celei pe care o am în față.

Dar într-unui din aceste două acte nu va găsi altceva decât afirmația. Caracterul *sui-generis* al negației vine din suprapunerea primului act peste al doilea. Deci în zadar aş mai atribui negației puterea de a crea *idei sui-generis,* simetrice celor create de afirmație şi îndreptate în sens contrar. Nici o idee nu va ieşi din ea, căci nu are alt conținut decât al judecății afirmative pe care o judecă.

Mai precis, să luăm în considerare o judecată existențială şi nu una atributivă. Dacă spun: „obiectul A nu exista", înțeleg prin aceasta mai întâi, că s-ar putea crede că obiectul A exista: de altfel, cum să gândeşti obiectul A fără a-l gândi ca existând, şi ce diferență poate să fie - încă o dată - între ideea obiectului A existând şi ideea, pur şi simplu, a obiectului A? Deci, numai prin faptul că spun „obiectul A" îi atribui un fel de existență, fie şi numai a unui posibil, adică a unei idei pure. Şi, prin urmare, în judecata „obiectul A nu este" există mai întâi o afirmație precum: „obiectul A a fost" sau „obiectul A vă fi", sau, mai general: „obiectul A exista cel puțin ca un simplu posibil". Acum, când adaug cele două cuvinte „nu este", ce pot înțelege prin aceasta decât că, dacă se merge mai departe, dacă obiectul posibil ia rolul obiectului real, ne înşelăm, şi că posibilul este exclus din realitatea actuală ca incompatibil cu ea? Judecățile care admit nonexistența unui lucru sunt deci judecăți care formulează o opoziție între posibil şi actual (adică între două feluri de *existență,* una gândită şi alta constatată), în cazuri în care o persoană, reală sau imaginară, crede pe nedrept că un anumit posibil se realizase. În locul acestui posibil există o realitate care diferă de el şi îl izgoneşte: judecata negativă exprimă această opoziție, dar o exprimă sub o formă intenționat incompletă, pentru că se adresează unei persoane care, ipotetic, se interesează exclusiv de posibilul arătat şi nu vrea să ştie prin ce fel de realitate este înlocuit. Expresia substituirii este deci obligată să se ciuntească. În loc de a afirma că un al doilea termen s-a substituit primului, se va menține atenția asupra celui dintâi, şi numai asupra lui, cum a fost de la început. Şi fără a ieşi din primul, se va afirma implicit că un al doilea termen îl înlocuieşte spunând că primul „nu este". Astfel, se va judeca o judecată, în loc să se judece un

lucru. Vor fi avertizați alții sau mă voi avertiza pe mine însumi asupra unei posibile erori, în loc să aduc o informație pozitivă. Suprimați orice intenție de acest fel, restituiți conştiinței caracterul său exclusiv ştiințific sau filosofic, presupuneți, cu alte cuvinte, că realitatea vine să se încadreze singură într-un spirit care nu se preocupă decât de lucruri şi se interesează de persoane: se va afirma că cutare sau cutare lucru este, nu se va afirma niciodată că un lucru nu este.

De unde provine deci perseverența în a pune afirmația şi negația pe aceeaşi treaptă şi a le înzestra cu o egală obiectivitate? De unde vine atâta grijă pentru recunoaşterea a ceea ce negația are subiectiv, artificial, trunchiat, față de spiritul uman şi mai ales față de viața socială? Motivul este că negația şi afirmația se exprimă prin propoziții, iar propozițiile fiind formate din *cuvinte* ce simbolizează concepte, sunt legate de viața socială şi de inteligența umană. Când spun „solul este umed" sau „solul nu este umed", în ambele cazuri termenii „sol" şi „umed" sunt concepte mai mult sau mai puțin artificial create de spiritul omului, adică extrase de liberă inițiativă a continuității de experiență. În ambele cazuri aceste concepte sunt reprezentate de aceleaşi cuvinte convenționale.

În ambele cazuri se poate chiar spune că propoziția vizează un scop social şi pedagogic, pentru că prima comunică un adevăr aşa cum a doua previne o eroare. Dacă ne situăm pe acest punct de vedere, care este al logicii formale, a afirma şi a nega sunt într-adevăr două acte simetrice, primul stabilind un raport de armonie, iar al doilea de nepotrivire între subiect şi atribut. Dar cum de nu vedem că simetria este exterioară, iar asemănarea superficială? Presupuneți că limbajul s-a desființat, că societatea e dizolvată, că la om s-a atrofiat orice inițiativă intelectuală, orice putință de a se dedubla şi de a se judeca pe sine: umiditatea solului va continua să existe, în stare să fie receptată de senzație şi să trimită o vagă reprezentare inteligenței buimace. Inteligența va continua să afirme în termeni impliciți. De aceea nici conceptele distincte, nici cuvintele, nici dorința de a răspândi adevărul şi de a se înnobila pe sine nu sunt de aceeaşi esență cu afirmația. Dar această inteligență pasivă care urmăreşte pas cu pas experiența, care nu avansează, nici nu zăboveşte pe calea realului, n-ar avea poftă să nege. Ea n-ar putea primi pecetea negației căci - încă o dată - ceea ce există se poate consemna, dar inexistența inexistentului nu. Pentru ca o asemenea inteligență să ajungă la negație ar trebui să se deştepte din toropeală, să

exprime dezamăgirea unei aşteptări reale sau posibile, să corecteze o eroare actuală sau eventuală, în fine, să-şi propună a da lecţii altora sau ei însăşi.

Va fi destul de greu de înţeles exemplul ales de noi, dar nu va fi mai puţin instructiv, iar argumentul mai ilustrativ. Dacă umiditatea poate fi consemnată automat, se va spune că e la fel şi pentru neumiditate, căci uscatul, ca şi umedul, pot comunica impresii sensibilităţii, care le va transmite ca reprezentări mai mult sau mai puţin distincte inteligenţei.

În acest sens, negarea umidităţii ar fi un lucru la fel de obiectiv, de pur intelectual, la fel de rupt de orice intenţie pedagogică precum e şi afirmaţia. Dar să privim mai îndeaproape: se va vedea că propoziţia negativă „solul nu este umed" şi propoziţia afirmativă „solul este uscat" au conţinuturi total diferite. A doua implică faptul că se cunoaşte uscatul, că s-au încercat senzaţiile specifice, tactile sau vizuale, de pildă, aflate la baza acestei reprezentări. Prima nu pretinde nimic asemănător: ea putea la fel de bine să fie formulată de un peşte inteligent, care n-a cunoscut decât umedul. E drept, acest peşte ar fi trebuit să se fi ridicat până la distingerea realului şi a posibilului şi să fie preocupat de a o lua înaintea congenerilor săi, care admit că posibile numai condiţiile de umiditate în care trăiesc ei.

Dacă vă menţineţi în termenii precişi ai propoziţiei „solul nu este umed" veţi constata că ea înseamnă două lucruri:

1. s-ar putea crede că solul este umed;

2. de fapt, umiditatea este înlocuită de o anumită calitate x. Această realitate rămâne nedeterminată, fie pentru că nu este o cunoştinţă pozitivă, fie pentru că nu prezintă nici un interes actual pentru persoana căreia i se adresează negaţia. A nega înseamnă deci întotdeauna a prezenta sub o formă ciuntită un sistem de două afirmaţii, una determinată care se sprijină pe un anumit sistem de două afirmaţii: una determinată care se sprijină pe un anumit posibil, alta nedeterminată, referindu-se la o realitate necunoscută sau indiferentă care înlocuieşte această posibilitate; a doua afirmaţie este virtual conţinută în judecata bazată pe prima, judecată care este însăşi negaţia. Iar ceea ce dă negaţiei caracterul ei subiectiv este tocmai că, în constatarea unei înlocuiri nu ţine seama decât de înlocuit şi nu se interesează de înlocuitor. Înlocuitul nu este decât ca o creaţie a spiritului. Pentru a continua să-1 vedem şi să vorbim despre el trebuie întors spatele realităţii, care curge din trecut către prezent, dinapoi înainte. Este ceea ce facem când negăm. Ne dăm seama

de schimbare sau, mai general, de substituire, aşa cum vede drumul vehiculului un călător care priveşte în urmă şi, clipă de clipă, nu vrea să ştie decât de punctul în care nu se mai află; el nu şi-ar determina niciodată poziția actuală decât față de ceea ce a părăsit, în loc să o exprime în funcție de ea însăşi.

În rezumat, pentru un spirit care ar urma pur şi simplu firul experienței n-ar exista vid, nici neant, chiar relativ sau parțial, şi nici negație. Un asemenea spirit ar vedea succedându-se fapte după fapte, stări după stări, lucruri după lucruri. Ceea ce ar remarca în orice clipă ar fi lucruri existente, stări ce apar, fapte ce se produc. Ar trăi în actual şi, dacă e capabil să judece, n-ar afirma niciodată decât existența prezentului.

Să înzestrăm acest spirit cu memorie şi mai ales cu dorința de a insista asupra trecutului. Să-i atribuim însuşirea de a disocia şi distinge. El nu ar mai remarca numai starea actuală a realității care trece. Şi-ar reprezenta trecerea ca pe o schimbare, deci ca pe o opoziție între ceea ce a fost şi ceea ce este. Şi cum nu există diferență esențială între un trecut rememorat şi unul imaginat, spiritul se va ridica la reprezentarea posibilului în general.

Se va îndrepta astfel pe calea negației. Şi mai ales va fi pe punctul de a-şi fi reprezentat o dispariție. Totuşi nu va ajunge încă până acolo. Pentru a-şi reprezenta faptul că un lucru a dispărut, nu-i de ajuns să vadă opoziția dintre trecut şi prezent; mai trebuie şi să ignore prezentul, să insiste asupra trecutului şi să gândească opoziția trecutului cu prezentul numai în termenii trecutului, fără a-şi mai închipui prezentul.

Ideea desființării nu este deci o idee pură; ea implică regretul trecutului sau conceperea lui ca regretabil, în sensul că sunt motive de a stărui asupra lui. Această idee se naşte când fenomenul substituirii este tăiat în două de spirit care nu ține seama decât de prima jumătate, pentru că nu-l interesează decât ea. Suprimați orice interes, orice afecțiune: nu mai rămâne decât realitatea care curge şi cunoaşterea mereu reînnoită a stării sale prezente pe care ne-o impune.

Până la desființarea negației, care este o operație mai generală, nu e acum decât un pas. Ajunge să ne reprezentăm opoziția a ceea ce este nu față de ce a fost, ci şi față de tot ce ar fi putut să fie. Iar exprimarea opoziției trebuie făcută în funcție de ce putea să fie şi nu de ceea ce este, să se afirme existența actualului nevăzând decât posibilul. Formula ce se obține astfel nu mai exprimă doar o dezamăgire a individului: ea este dată pentru a corecta sau preveni o eroare, presupusă a fi mai curînd eroarea

semenului. În acest sens negarea are un caracter pedagogic şi social.

O dată negația formulată, ea prezintă un aspect simetric cu acela al afirmației. Atunci ni se pare că, dacă afirmația era a unei realități obiective, negația trebuie să afirme o nerealitate la fel de obiectivă şi, ca să spunem aşa, la fel de reală. Aici concomitent nu avem şi avem dreptate: nu avem pentru că negația nu s-ar putea obiectiva în ce arc negativ: avem dreptate totuşi, prin faptul că negarea unui lucru implică afirmarea latentă a înlocuirii sale prin alt lucru, lăsat sistematic deoparte. Dar forma negativă a negației beneficiază de afirmarea care se află în adâncul ei: călărind pe corpul realității pozitive de care este legată, această fantomă se obiectivează. Astfel se formează ideea de gol sau de neant parțial, un lucru pomenindu-se înlocuit nu de un alt lucru, ci de golul pe care îl lasă, adică de negarea de sine. Cum această operație se aplică oricărui lucru, noi o presupunem efectuându-se asupra fiecărui lucru succesiv şi, în fine, efectuată asupra lucrurilor în bloc. Se obține astfel ideea „neantului absolut".

Dacă analizăm acum această idee a Nimicului descoperim că ea este în fond ideea Totului, în plus, cu o mişcare a spiritului ce sare continuu de la un lucru la altul, refuză statul pe loc şi îşi concentrează întreaga atenție asupra acestui refuz, nedeterminându-şi niciodată poziția actuală decât în raport cu ceea ce a părăsit. Este deci o reprezentare cât se poate de largă şi plină, la fel de plină şi largă pe cât este ideea de Tot, cu care se înrudeşte cel mai strâns.

Cum să opui atunci ideea de Nimic aceleia a Totului? Nu se vede oare că înseamnă a opune plinul plinului şi că chestiunea de a şti „pentru ce există ceva" reprezintă o chestiune lipsită de sens, o pseudo-problemă ridicată pe marginea unei pseudo-idei? Totuşi, trebuie să spunem încă o dată pentru ce această fantomă a problemei bântuie spiritul cu o asemenea perseverență. În zadar arătăm că, în reprezentarea unei „desființări a realului" nu există decât imaginea tuturor realităților, alungindu-se unele pe altele mereu, în cerc. În zadar adăugăm că ideea inexistenței nu este decât aceea a izgonirii unei existențe imponderabile, sau existența „simplu posibilă", de către o existență mai substanțială, care ar fi adevărata realitate. În zadar găsim în forma *sui-generis* a negației ceva extra-intelectual, negarea fiind judecata unei judecăți, un avertisment dat celuilalt sau sieşi, încât ar fi absurd să-i atribuim puterea de a crea reprezentări de un gen nou, idei fără conținut. Persistă mereu convingerea că înaintea lucrurilor

sau cel puțin sub lucruri se află neantul. Dacă se caută rațiunea acestui fapt, ea este descoperită tocmai în elementul afectiv, social şi care practic dă forma specifică negației. Spunem că cele mai mari dificultăți filosofice se nasc din faptul că formele acțiunii umane se aventurează în afara propriului domeniu. Suntem tăcuți pentru a acționa mai mult decât pentru a gândi; sau, mai curînd, când urmărim mişcarea naturii noastre este pentru a acționa ce gândim. Nu trebuie deci să ne mirăm că deprinderile acțiunii le influențează pe cele ale reprezentării şi că spiritul nostru observă întotdeauna lucrurile în ordinea în care avem obiceiul să ni le înfățişăm când ne propunem să acționăm asupra lor. Or, după cum remarcam mai sus, este incontestabil că orice acțiune umană îşi are punctul de plecare într-o insatisfacție şi, prin aceasta, într-un sentiment al absenței. Nu am acționa dacă nu ni s-ar propune un scop şi nu căutăm un lucru decât pentru că îi simțim lipsa. Acțiunea noastră procedează astfel de la „nimic" la „ceva" şi are că esență să brodeze „ceva" pe canavaua „nimicului". La drept vorbind, nimicul de care e vorba nu-i atât absența unui lucru, cât a unei utilități. Dacă voi conduce un vizitator într-o cameră nemobilată, îl avertizez că „nu este nimic". Eu ştiu că totuşi camera e plină de aer dar, cum nu pe aer ne aşezăm, camera nu conține nimic din ceea ce, momentan, pentru vizitator şi pentru mine însumi înseamnă ceva.

În general, muncă umană constă în a crea utilitate; şi cât timp munca nu a făcut asta, nu există „nimic", nimic din ceea ce am vrut să obținem. Astfel ne trecem viața acoperind goluri, pe care inteligența noastră le concepe sub influența extra-intelectuală a dorinței şi regretului, sub presiunea necesităților vitale: iar dacă prin gol se înțelege absența utilității şi nu a lucrurilor, se poate spune, în acest sens foarte relativ, că noi mergem cu tenacitate de la gol la plin. Aceasta e direcția în care merge acțiunea noastră. Speculația nu face la fel, ea trece de la sensul relativ la cel absolut, pentru că se exercită chiar asupra lucrurilor şi nu asupra folosului pe care nu-l aduc. Astfel se instalează în noi ideea că realitatea acoperă un gol, iar neantul, conceput că absență a totului, preexistă oricărui lucru de drept, dacă nu de fapt. Aceasta e iluzia pe care am încercat să o risipim, arătând că ideea de Nimic, dacă se pretinde să vedem în ea ideea desființării oricărui lucru, este distructivă de sine şi se reduce la o simplă vorbă; dacă, dimpotrivă, este cu adevărat o idee, în ea se găseşte tot atâta materie cât în ideea de Tot.

Această îndelungă analiză a fost necesară spre a releva că *o*

realitate care îşi este suficientă sieşi nu este cu necesitate străină duratei. Dacă se trece (conştient sau inconştient) prin ideea neantului pentru a se ajunge la cea a ființei, Ființa la care ajungem este o esență logică sau matematică, deci atemporală. De aceea se impune o concepție statică a realului: totul pare dat o dată pentru totdeauna. Dar trebuie să ne deprindem a gândi ființa direct, tară ocoluri, fără a ne adresa întâi fantomei neantului care se interpune între ființă şi noi. Trebuie încercat să vedem pentru a vedea şi nu să vedem pentru a acționa. Atunci Absolutul ni se dezvăluie foarte aproape de noi, ba într-o anumită măsură, în noi. El este de esență psihologică şi nu matematică sau logică. El trăieşte cu noi. Ca şi noi - prin anumite laturi, infinit mai concentrate şi mai adunate asupra lui însuşi - Absolutul durează.

Dar ne gândim noi vreodată la adevărata durată? Aici ar fi necesară încă o luare directă de contact. Nu vom întâlni durata printr-un ocol: trebuie să ne introducem la ea dintr-o dată. Cel mai adesea inteligența refuză s-o facă, deprinsă a gândi mişcarea prin intermediul imobilului.

Într-adevăr, rolul inteligenței este de a ne veghea acțiunile. Or, ceea ce ne interesează la acțiune este rezultatul; dacă scopul este atins, mijloacele contează prea puțin. De aici tendința noastră totală către țelul propus, încredințându-ne lui mai ales pentru că din idee devine act. Iar de aici rezultă că singurul temei reprezentat explicit în spiritul uman este acela pe care se bazează activitatea noastră: mişcările constitutive ale acțiunii însăşi sau scapă conştiinței, său nu-i parvin decât confuz. Să ne uităm la un act foarte simplu, precum acela de a ridica brațele. Ce s-ar întâmpla dacă ar trebui să ne imaginăm dinainte toate contracțiile şi tensiunile elementare pe care le implică, sau chiar să le percepem, una câte una, în timp ce se efectuează? Spiritul se duce direct la țintă, adică la viziunea schematică şi simplificată a actului presupus ca efectuat. Atunci, dacă nici o reprezentare antagonistă nu neutralizează efectul acestei presupuneri, mişcările corespunzătoare vin de la sine să umple schemă, parcă aspirate de golul interstiții lor sale. Inteligența nu reprezintă deci pentru activitate decât scopuri de atins, adică puncte de sprijin. Şi de la un țel atins la altul, de la un punct de sprijin la altul, activitatea noastră trece printr-o serie de salturi, în timpul cărora conştiința se abate pe cât posibil de la mişcarea în curs de efectuare, pentru a nu vedea decât imaginea anticipată a mişcării efectuate. Or, ca să-şi reprezinte conştiința, imobil, rezultatul

actului ce se efectuează, inteligența trebuie să perceapă, tot imobil, mediul în care se încadrează acest rezultat. Activitatea noastră se încadrează în lumea materială. Dacă materia ne apare ca o curgere continuă, nu vom stabili termen pentru nici una din acțiunile noastre. Le-am simți pe fiecare dizolvându-se în pas cu efectuarea şi nu am anticipa un viitor care aleargă mereu. Pentru ca activitatea noastră să sară de la *act* la *act,* trebuie ca materia să treacă de la *stare* la *stare,* căci numai într-o stare a lumii materiale poate acțiunea încadra un rezultat şi deci îl poate efectua. Dar materia se prezintă chiar aşa?

A priori, se poate prezuma că percepția noastră adoptă măsuri ca să abordeze materia în acest fel. Într-adevăr, sunt coordonate între ele organele senzoriale şi motorii. Or, primele simbolizează însuşirea noastră de a percepe, iar celelalte însuşirea de a acționa. Sub o formă vizibilă şi tangibilă organismul ne dezvăluie astfel acordul perfect dintre percepție şi acțiune. Dacă, deci, activitatea noastră urmăreşte întotdeauna un *rezultat* în care momentan se încadrează, percepția nu trebuie să rețină din lumea materială, în orice clipă, decât o *stare* pe care se sprijină provizoriu. Aceasta este ipoteza care se oferă spiritualității. Este lesne de văzut că experiența o confirmă.

De la întâia privire spre lume, chiar înainte să delimiteze *corpuri,* voi distinge în ea *calități.* O culoare urmează unei culori, un sunet unui sunet, o rezistență unei rezistențe etc. Fiecare calitate în parte este o stare ce pare să rămână imobilă, aşteptând s-o înlocuiască alta. Totuşi, fiecare calitate, la analiză, se fragmentează într-un număr enorm de mişcări elementare. Că vedem în aceasta vibrații sau ne-o reprezentăm altfel, un fapt e sigur, şi anume că orice calitate înseamnă schimbare. Zadarnic vom căuta dincolo de schimbare, lucrul se schimbă: noi legăm mişcarea de un motiv numai provizoriu şi spre a hrăni imaginația. Sub privirea ştiinței motivul fuge neostenit; ştiința are de-a face întotdeauna doar cu mobilitatea. În cea mai mică fracțiune de secundă, în percepția cvasiinstantanee a unei calități sensibile se pot repeta milioane de oscilații, permanența unei calități sensibile constă în această repetare a mişcărilor, aşa cum persistența vieții este făcută dintr-un freamăt continuu. Întâia funcție a percepției este tocmai de a surprinde o serie de schimbări elementare sub formă de calitate sau de stare simplă, printr-o muncă de condensare. Cu cât mai mare este puterea de a acționa separat a unei specii animale, cu atât mai numeroase sunt schimbările elementare pe care însuşirea sa de percepție le

concentrează într-una din clipe. Iar progresul trebuie să fie continuu în natură, de la ființele în care vibrează aproape la unison oscilații eterice, până la cele care imobilizează trilioane dintre ele în cea mai scurtă percepție simplă. Primele nu sunt decât mişcări, ultimele percep calitatea. Primele aproape că s-au lăsat prinse în angrenajul lucrurilor: celelalte reacționează, iar tensiunea capacității lor de a acționa este proporțională cu concentrarea capacității de percepție. Progresul continuă până la umanitatea însăşi. Eşti „om de acțiune" în măsura în care poți cuprinde dintr-o privire un număr mai mare de evenimente: din acelaşi motiv vedem evenimentele succesiv, unul câte unul şi ne lăsăm conduşi de ele sau Ic surprindem, în bloc şi le dominăm. Deci, calitățile materiei sunt tot atâtea imagini stabile ale instabilității sale.

În continuitatea calităților sensibile noi delimităm corpuri. Fiecare din ele se schimbă în fiecare clipă. Mai întâi corpul se descompune într-un grup de calități şi orice calitate, spuneam, constă într-o succesiune de mişcări elementare. Dar chiar dacă vedem calitatea ca stare stabilă, corpul este tot instabil prin schimbarea neîncetată a calităților. Corpul prin excelență, pe care suntem cel mai îndreptățiți să-1 izolăm din continuitatea materiei - pentru că reprezintă un sistem relativ închis - este corpul viu; de altfel, tocmai pentru el le desprindem pe celelalte din totalitate. Or, viața este evoluție. Noi concentrăm o perioadă din această evoluție într-o imagine stabilă pe care o numim formă, iar când schimbarea a devenit destul de importantă pentru a învinge fericită inerție a percepției noastre, spunem despre corp că şi-a schimbat forma. În realitate, corpul îşi schimbă forma în orice clipă. Sau, mai curînd, nu există formă, pentru că forma este nemişcarea iar realitatea este mişcare. Reală este schimbarea continuă a formei: *formă nu e decât instantaneul unei tranziții.* Deci în acest caz percepția noastră solidifică în imagini discontinue continuitatea fluidă a realului. Când imaginile succesive nu diferă prea mult între ele, le considerăm ca pe nişte creşteri şi diminuări ale unei imagini *medii,* sau ca deformarea ei în diferite sensuri. Tocmai la această medie ne gândim când vorbim de esența unui lucru, sau de lucrul însuşi.

În sfârşit, o dată constituite, lucrurile manifestă la suprafață, prin schimbări de situație, modificările profunde ce se efectuează în sânul Totului. Atunci spunem că ele *acționează* unele asupra altora. Acțiunea ni se prezintă sub forma mişcării. Dar noi ne luăm privirea cât mai mult posibil de la mobilitatea mişcării: cum

spuneam mai sus, ceea ce ne interesează este schița imobilă a mişcării, mai curînd decât mişcarea însăşi. E vorba de o mişcare simplă? Ne întrebăm *unde* merge ea. În orice moment ne-o reprezentăm prin poziția scopului ci provizoriu. Este vorba de o mişcare complexă? Vrem să ştim, înainte de toate, *ceea ce se petrece, ceea ce* face mişcarea, adică rezultatul obținut sau intenția care o veghează. Examinați îndeaproape ceea ce aveți în spirit când vorbiți de o acțiune în curs de înfăptuire. Văd bine că ideea schimbării e prezentă, dar se ascunde în penumbră. În plină lumină se află schița imobilă a actului presupus efectuat. Prin aceasta şi numai prin aceasta se distinge şi se defineşte actul complex. Am fi foarte încurcați dacă ne-am imagina mişcările inerente acțiunilor de a mânca, a bea, a lupta etc. Ne ajunge să ştim, în general şi nedeterminat că asemenea acte sunt mişcări. O dată lămurită această latură, căutăm să ne reprezentăm figura *de ansamblu* al fiecărei mişcări complexe, *adică schița imobilă* care le subînțelege.

Şi aici cunoaşterea se bazează mai curînd pe o stare decât pe o schimbare. Acest al treilea caz este, deci, ca şi celelalte două. Că e vorba de mişcare calitativă, de mişcarea evolutivă sau extensivă, spiritul se pregăteşte să-şi formeze imagini stabile asupra instabilității.

Şi obține astfel trei feluri de reprezentări:

1. Calitățile;
2. Formele sau esențele;
3. Actele.

Acestor trei feluri de a vedea le corespund trei categorii de cuvinte: *adjectivele, substantivele* şi *verbele,* care sunt elementele primordiale ale limbajului. Adjectivele şi substantivele simbolizează deci *stări.* Dar verbul însuşi - dacă ne aflăm în partea luminată a reprezentării pe care o evocă - nu exprimă deloc altceva.

Acum, dacă am căuta să caracterizăm cu mai multă precizie atitudinea naturală față de devenire, iată ce am găsi. Devenirea este infinit de variată. Ceea ce merge de la galben la verde nu seamănă cu ceea ce merge de la verde la albastru: sunt mişcări calitative diferite. Ceea ce merge de la floare la fruct nu seamănă cu ceea ce merge de la larvă la nimfa şi de la nimfa la insecta perfectă: sunt mişcări evolutive diferite. Acțiunea de a mânca sau de a bea nu seamănă cu acțiunea de a te lupta: sunt mişcări extensive diferite. Chiar cele trei genuri de mişcări, calitativ, evolutiv, extensiv, diferă profund. Artificiul percepției noastre, ca

şi al inteligenței şi al limbajului constă în a extrage din aceste deveniri foarte variate reprezentarea unică a devenirii în general, devenire nedeterminată, o simplă abstracție care, prin ea însăşi, nu spune nimic şi la care ne gândim rar. La această idee, mereu aceeaşi, de altfel obscură sau inconştientă, asociem în fiecare caz particular una sau mai multe imagini clare, ce reprezintă *stări* şi servesc la a distinge devenirile între ele. Tocmai combinarea unei stări specifice şi determinate, cu schimbarea generală şi nedeterminată o substituim specificității schimbării. Pe sub ochii noştri trece o mulțime nedefinită de deveniri divers colorate, ca să spunem aşa: noi ne pregătim să vedem simple diferențe de culoare, adică de stare, sub care ar curge în obscuritate o devenire mereu şi pretutindeni aceeaşi, invariabil incoloră.

Să presupunem că vrem să reproducem pe un ecran o scenă însuflețită, defilarea unui regiment, de pildă. Ar fi un prim fel de a o face. Să decupăm figuri articulate reprezentând soldații, să imprimăm fiecăreia mişcarea marşului - mişcare variabilă de la individ la individ, deşi comună speciei umane - şi să proiectăm totul pe ecran. Ar trebui să cheltuim pentru acest mic joc o formidabilă cantitate de muncă, iar rezultatul ar fi destul de mediocru: cum să reproduci suplețea şi varietatea viului? Este şi un al doilea fel de a proceda, mult mai lesnicios şi mai eficace în acelaşi timp. El constă în a lua o serie de instantanee ale regimentului în marş şi a le proiecta pe ecran, astfel ca ele să se înlocuiască foarte rapid unele pe altele. Aşa procedează cinematograful. Din fotografii reprezentând fiecare regimentul într-o atitudine imobilă, el reconstituie mobilitatea regimentului care trece. Dacă am avea de-a face numai cu simple fotografii, am putea să le privim mult şi bine, nu le-am vedea însuflețindu-se: din nemişcare, chiar alăturată sieşi la infinit, nu vom face niciodată mişcare. Pentru că imaginile să se însuflețească, trebuie să existe undeva mişcare. Mişcarea există oarecum aici, într-adevăr; este în aparat. Pentru că banda cinematografică se derulează, punând succesiv diversele fotografii ale scenei să se înşiruie, fiecare actor al acestei scene îşi recapătă mobilitatea: el îşi înşiră toate atitudinile succesiv pe invizibilă mişcare a bandei cinematografice. Procedeul a constat deci, în fond, în a extrage din toate mişcările specifice tuturor figurilor o mişcare impersonală, abstractă şi simplă, *mişcarea în general,* ca să spunem aşa, în a o pune în aparat şi a reconstitui individualitatea fiecărei mişcări particulare prin combinarea acestor mişcări anonime cu atitudinile personale. În aceasta

constă artificiul cinematografului. El este, de asemenea, şi al cunoaşterii noastre. În loc să aderăm la devenirea interioară a lucrurilor, noi ne situăm în afara lor pentru a le recompune artificial devenirea. Luăm imagini aproape instantanee asupra realității care trece şi, cum ele sunt caracteristice acestei realități, ne este de ajuns să le înşirăm de-a lungul unei deveniri abstracte, uniforme, invizibile, situate în fundul aparatului cunoaşterii, pentru a imita ceea ce este caracteristic în devenirea însăşi. Percepția, concepția, limbajul procedează în general astfel. Fie că e vorba de a gândi devenirea, de a o exprima sau percepe, nu facem altceva decât să acționăm un fel de cinematograf interior. Am rezuma deci tot ce a precedat spunând că *mecanismul cunoaşterii uzuale este de natură cinematografică.*

Nu încape îndoială că toată această operație are un caracter practic. Fiecare din actele noastre urmăreşte o anumită înscriere a voinței în realitate. Între corpul nostru şi celelalte corpuri se face o combinație comparabilă cu aceea dintre bucățile de sticlă ce compun o figură caleidoscopică. Activitatea noastră merge de la combinare la recombinare, imprimând de fiecare dată caleidoscopului o nouă oscilație, dar neinteresându-se de ea, ci doar de noua figură. Cunoaşterea în activitate a operațiilor naturii trebuie să fie întru totul simetrică cu interesul pentru propria operație. În acest sens s-ar putea spune că - dacă nu abuzăm de un anume gen de comparație - *caracterul cinematografic al cunoaşterii umane a lucrurilor depinde de caracterul caleidoscopic al adaptării la ele.*

Metoda cinematografică este deci singura metodă practică, pentru că ea constă în coordonarea aspectului general al cunoaşterii cu acela al acțiunii, aşteptând ca amănuntele fiecărui act să se coordoneze şi ele cu amănuntele cunoaşterii. Pentru ca acțiunea să fie mereu clară trebuie ca inteligența să fie mereu de față; dar pentru a însoți astfel mersul activității şi a-i asigura direcția, inteligența trebuie să înceapă prin a-i adopta ritmul. Discontinuă este acțiunea, ca orice pulsație a vieții; discontinuă va fi deci şi cunoaşterea. Mecanismul cunoaşterii a fost elaborat după acest plan. Practic, în esență, poate servi el ca atare pentru speculație? Împreună cu mecanismul cunoaşterii, să încercăm a urmări realitatea în intimitatea ei şi să vedem ce se va întâmpla.

Asupra continuității unei anumite deveniri am înregistrat mai multe imagini pe care le-am legat între ele prin „devenire" în general. Dar este de la sine înțeles că nu mă pot opri aici. Ceea ce nu este determinabil nu este reprezentabil: despre „devenire în

general" nu am decât o cunoaştere verbală. Aşa cum litera x desemnează o anumită necunoscută, oricare ar fi ea, tot aşa „devenirea în general", mereu aceeaşi, simbolizează o anumită tranziție, căreia i-am făcut mai multe instantanee: despre tranziția însăşi nu-mi spune nimic. Vreau deci să mă concentrez integral asupra tranziției şi să cercetez ce se petrece între două instantanee. Dar pentru că aplic aceeaşi metodă ajung la acelaşi rezultat; un al treilea instantaneu se va intercala între celelalte două. Mereu voi începe şi mereu voi pune unul lângă altul instantaneele, fără să capăt altceva. Deci aplicarea metodei cinematografice duce la o perpetuă reîncepere, în care spiritul negăsind niciodată satisfacție şi nevăzând nicăieri un sprijin, se convinge pe sine că prin instabilitatea sa imită însăşi mişcarea naturii. Dar dacă, amețindu-se singur, spiritul sfârşeşte prin a-şi crea iluzia mobilității, operația nu-l face deloc să înainteze, pentru că îl părăseşte întotdeauna departe de capăt. Pentru a înainta în pas cu realitatea mişcătoare, ar trebui să se plaseze în ea. Instalați-vă în schimbare şi veți surprinde în acelaşi timp schimbarea însăşi şi stările succesive în care *ar putea* oricând să rămână nemişcată. Dar cu aceste stări succesive, văzute din afară ca imobilități reale şi nu virtuale, nu veți reconstitui niciodată mişcarea. Numiți-le, după caz, *calități, forme, poziții* sau intenții; le puteți înmulți cât vreți apropiind nelimitat între ele stările consecutive: în fața mişcării intermediare veți încerca mereu dezamăgirea copilului care, apropiind brațele deschise, ar vrea să cuprindă fumul. Mişcarea va lunecă în interval, pentru că orice încercare de reconstituire a schimbării din stări presupune absurd că mişcarea este făcută din imobilități.

Este ceea ce filosofia a văzut de cum a deschis ochii. Argumentele lui Zenon din Eleea, deşi au fost formulate cu altă intenție, nu spun altceva.

Să ne uităm la săgeata care zboară. În fiecare clipă, spune Zenon, ea este nemişcată, căci n-ar avea timp să se mişte, adică să ocupe cel puțin două poziții succesive, decât dacă i-am acorda cel puțin două clipe. La un moment dat ea este deci în repaos într-un punct dat. Imobilă în fiecare punct al traiectoriei sale, în tot timpul în care se mişcă, săgeata este imobilă.

Da, dacă presupunem că săgeata poate vreodată *să fie* într-un punct al traiectoriei sale. Da, dacă săgeata care este de domeniul mişcării, ar coincide vreodată cu o poziție, care este de domeniul nemişcării. Dar săgeata *nu este* niciodată în nici un punct al traiectoriei sale. Cel mult trebuie spus că ea ar putea fi acolo, în

sensul că trece pe acolo şi i-ar fi îngăduit să se oprească. Este adevărat că, dacă s-ar opri ar şi rămâne şi în acest punct n-am mai avea de-a face cu mişcarea. Adevărul este că, dacă săgeata pleacă din punctul A pentru a cădea în punctul B, mişcarea ei AB este tot atât de simplă, de nedescompus ca mişcare, cum este încordarea arcului care o lansează.

Asemenea şrapnelului care, explodând înainte de a atinge solul, acoperă cu un indivizibil pericol zona de explozie, şi săgeata care merge de la A la B îşi desfăşoară dintr-o dată indivizibila ei mobilitate, deşi pe o anumită întindere a duratei.

Presupunând o praştie cu care aţi trage din A în B; aţi putea să divizaţi întinderea elasticului? Zborul săgeţii este chiar această întindere, la fel de simplă şi nedivizată. Este un singur şi unic salt. Fixaţi-vă un punct C în cadrul intervalului parcurs şi spuneţi că într-un anumit moment săgeata era în C. Dacă ar fi fost acolo înseamnă că s-ar fi oprit şi acolo, iar atunci n-aţi mai avea o cursă de la A la B, ci două curse, una din A în C, alta din C în B, cu un interval de repaos. O mişcare unică, prin ipoteză, este în întregime o mişcare între două opriri: dacă există opriri intermediare nu mai este o mişcare unică. Iluzia vine din faptul că mişcarea, *o dală efectuată,* a lăsat de-a lungul traseului o traiectorie imobilă căreia i se poate atribui cita imobilitate vrem. De aici se conchide că mişcarea, *efectuându-se,* a lăsat în fiecare clipă sub ea o poziţie cu care coincide. Nu se vede că traiectoria se creează dintr-o bucată, chiar dacă îi trebuie un anumit timp, iar dacă se poate diviza după voie, traiectoria, o dată creată, nu s-ar putea diviza crearea ei care este un act în progres şi nu un lucru. Să presupunem că mobilul *este* într-un punct al traseului, că am secţionat cu foarfecele traseul, împărţindu-1 în două şi astfel în locul traiectoriei unice de la început, avem două. Înseamnă a deosebi acte succesive acolo unde, prin ipoteză, nu există decât unul. Înseamnă a transfera chiar cursei săgeţii tot ce se poate spune despre intervalul pe care îl parcurge, adică să admitem *a priori* absurditatea că mişcarea coincide cu nemişcarea.

Nu vom stărui asupra celorlalte trei argumente ale lui Zenon. Le-am examinat în altă parte. Ne limităm a reaminti că ele constau în aplicarea mişcării de-a lungul liniei parcurse şi în presupunerea că, ceea ce este adevărat despre linie este adevărat şi despre mişcare. De pildă, linia poate fi divizată în câte părţi vrem, ea rămâne mereu aceeaşi linie. De aici concluzia că oricum am fragmenta mişcarea, ea este mereu aceeaşi mişcare. Se va

obține astfel o serie de absurdități, exprimând toate aceeaşi absurditate fundamentală. Dar posibilitatea de a aşeza mişcarea peste linia parcursă nu există decât pentru un observator care, aflându-se în afara mişcării şi admițând în orice clipă posibilitatea unei opriri, pretinde să recompună mişcarea reală din aceste imobilități posibile. Posibilitatea dispare de îndată ce gândirea admite continuitatea mişcării reale, despre care suntem conştienți când ridicăm un braț sau facem un pas. Înțelegem prea bine atunci că linia străbătută între două opriri este unică şi indivizibilă, încât zadarnic am căuta să facem, în mişcarea care o trage, diviziuni corespunzând exact diviziunii lor arbitrar alese. Linia străbătută de mobil consimte să suporte descompunerea pentru că nu are organizare internă. Dar orice mişcare este articulată interior. Ea este un salt indivizibil (care, de altfel, poate dura foarte mult) sau o serie de salturi indivizibile. Faceți să conteze articulațiile acestei mişcări sau, altfel, nu speculați pe marginea naturii sale.

Când Achile urmăreşte broasca țestoasă, fiecare pas al său trebuie considerat indivizibil, fiecare pas al broaştei la fel. După un număr de paşi, Achile o va depăşi. Nimic mai simplu. Dacă țineți să divizați mai mult cele două mişcări, distingeți de o parte şi de alta, în traseul lui Achile şi în cel al broaştei, submultipli de paşi; nu se va ivi nici o dificultate, pentru că veți urma indicațiile experienței. Dar artificiul lui Zenon constă în a recompune mişcarea lui Achile după o lege aleasă arbitrar".

Achile ar ajunge după un prim salt în punctul în care fusese broasca țestoasă, după al doilea salt în punctul în care ea venise când el îl făcea pe primul, şi aşa mai departe. În acest caz Achile, într-adevăr, ar avea de făcut mereu un nou pas. Dar aceasta fără a spune că pentru întrecerea lui cu țestoasa Achile poate proceda cu totul altfel. Mişcarea luată în considerare de Zenon nu este echivalentă cu mişcarea lui Achile decât dacă s-ar putea aborda mişcarea cum se abordează intervalul parcurs, deci ca posibil de descompus după voie. Îndată ce se subscrie la această primă

absurditate, toate celelalte urmează[1].

De altfel, nimic n-ar fi mai uşor decât să extindem argumentul lui Zenon la devenirea calitativă şi la cea evolutivă. S-ar regăsi aceleaşi contradicții. Că un copil devine adolescent, apoi om în toată firea, în fine, bătrân, se înțelege când se ia în considerare faptul că evoluția vitală este însăşi realitatea: copilăria, adolescența, maturitatea, bătrânețea sunt simple imagini ale spiritului, *opriri posibile* făcute pentru noi, din afară, pe calea continuității progresive. Dimpotrivă, să privim copilăria, adolescența, maturitatea şi bătrânețea ca părți integrante ale evoluției: ele devin *opriri reale* şi noi nu mai concepem cum este posibilă evoluția, căci repausurile alăturate nu echivalează niciodată cu mişcarea. Cum să reconstitui ceea ce se face cu ceea ce este făcut? De pildă, cum să se treacă de la copilărie considerată ca *lucru,* la adolescență, când prin ipoteză s-a dat doar copilăria? Să privim mai îndeaproape: se va vedea că modul obişnuit de a vorbi, care se coordonează cu felul nostru de a gândi, ne aduce în adevărate impasuri logice, în care ne vârâm fără grijă, întrucît simțim confuz că ne-ar fi întotdeauna îngăduit să ieşim; într-adevăr, ajunge să renunțăm la obiceiurile cinematografice ale inteligenței noastre. Când spunem „copilul devine om mare" ne ferim să aprofundăm sensul literal al expresiei. Am descoperi că, atunci când luăm subiectul „copil", atributul „om mare" încă nu i se potriveşte, iar când enunțăm atributul „om mare", nu se mai aplică subiectului „copil". Realitatea care este *trecerea* de la copilărie la vârsta adultă, ne-a lunecat printre degete. Nu avem decât opririle imaginare „copil" şi „om mare", dar suntem gata să spunem că una din aceste opriri *este* cealaltă, aşa cum săgeata lui Zenon *este,* după acest filosof, în toate punctele traiectoriei. Adevărul este că, dacă limbajul s-ar modela după real, n-am spune „copilul devine om mare", ci „există devenirea de la copil la om mare". În prima propoziție

[1] Noi nu considerăm sofismul lui Zenon ca respins prin faptul că progresia geometrică a (1 + l/n+l/n:+l/n3+... etc), în care a desemnează depărtarea iniţială dintre Achile şi ţestoasă, iar n raportul dintre vitezele lor la o sumă finită dacă n este superior unităţii. În legătură cu aceasta trimitem la argumentarea lui M. Evellin, pe care o socotim decisivă (vezi Evellin, Infini et quantite, Paris, 1880, p. 63-97. Cf. Revue philosophique, vol. IX, 1881, p. 564-568). Adevărul este că matematicile - cum am încercat să probăm într-o lucrare precedentă - nu operează şi nu pot opera decât asupra lungimilor. Ele au deci de căutat artificii pentru a transfera mai întâi mişcării, care nu este o lungime, divizibilitatea liniei pe care o parcurge, şi apoi pentru a restabili acordul între experienţă şi ideea (contrară experienţei şi plină de absurdităţi) a unei mişcări-lungime, adică a unei mişcări aplicate împotriva traiectoriei sale şi care poate fi descompusă arbitrar şi ea.

„devine" este un verb cu sens nedeterminat, sortit să mascheze absurditatea în care cădem atribuind starea „om mare" subiectului „copil". Verbul se comportă aproape ca mişcarea, mereu aceeaşi, a benzii cinematografice, mişcare ascunsă în aparat şi al cărei rol este de a suprapune imaginile succesive pentru a imita mişcarea obiectului real. În a doua propoziție, „devenire" este subiect. El trece în prim-plan. Reprezintă însăşi realitatea: copilăria şi vârsta de om marc nu mai sunt decât opriri virtuale, simple imagini ale spiritului: de această dată avem de-a face cu însăşi mişcarea obiectivă şi nu cu imitația ci cinematografică. Dar primul fel de exprimare este singurul conform cu deprinderile de limbaj. Pentru a-l adopta pe al doilea ar trebui să renunțăm la mecanismul cinematografic al gândirii.

Ar trebui să facem abstracție totală de el, pentru a risipi absurdițăile teoretice pe care le promovează problema mişcării. Totul este obscuritate şi contradicție când se pretinde a face o tranziție folosind stări. Obscuritatea se risipeşte, contradicția cade îndată ce ne situăm în sensul tranziției, pentru a distinge în ea stări şi făcând secțiuni transversale cu ajutorul gândirii. În tranziție există *mai mult* decât seria de stări, adică de secțiuni posibile, în mişcări există mai mult decât seria de poziții, adică de opriri posibile. Numai că primul fel de a vedea este conform procedeelor spiritului uman; al doilea cere dimpotrivă să urcăm din nou panta deprinderilor intelectuale. Trebuie să ne mirăm dacă filosofia a dat mai întâi înapoi în fața unui asemenea efort? Grecii aveau încredere în natură, în spiritul încredințat înclinațiilor fireşti, aveau mai ales încredere în limbaj, în măsura în care exprimă firesc gândirea. Mai curînd decât să declare că nu este îndreptățită atitudinea gândirii şi a limbajului față de cursul lucrurilor, ei au preferat să declare că nu c îndreptățit cursul lucrurilor.

Este ceea ce au făcut fără cumpătare filosofii Şcolii eleate. Cum devenirea scandalizează deprinderile gândirii şi se înscrie prost în cadrele limbajului, eleații au declarat-o ireală. În mişcarea spațială şi în schimbare în general, ei n-au văzut decât pura iluzie. Se putea atenua această concluzie fără a schimba premisele, spunând că realitatea se schimbă, dar *nu ar trebui să se schimbe.* Experiența ne pune în fața devenirii, iată realitatea sensibilă. Dar realitatea inteligibilă, aceea care ar trebui să fie, este şi mai reală şi, se va spune, ea nu se schimbă. Sub devenirea calitativă, evolutivă, extensivă spiritul trebuie să caute ceea ce este refractar schimbării: calitatea care se poate defini, formă sau

esența, scopul. Acesta a fost principiul fundamental al filosofiei care s-a dezvoltat în antichitate, filosofia Formelor sau, pentru a folosi un termen mai învecinat cu greacă, filosofia Ideilor.

Cuvântul **ἰδος** pe care îl traducem prin Idee, are într-adevăr un triplu sens.

El desemnează: 1. Calitatea; 2. Formă sau esența; 3. Scopul său *proiectul* actului ce se înfăptuieşte, adică, în fond, p*lanul* actului de înfăptuit. *Aceste trei puncte de vedere sunt ale adjectivului, ale substantivului şi ale verbului şi corespund la trei categorii esențiale ale limbajului.*

După explicațiile de mai sus, am putea şi ar trebui poate să traducem **ἰδος** prin „vedere" sau, mai curînd, prin „moment". Căci **ἰδος** este o vedere stabilă a instabilității lucrurilor: *calitatea* ca moment al devenirii, *formă* ca moment al evoluției, *esența* ca formă medie deasupra şi dedesubtul căreia se distribuie forme ca alterări ale esenței, în fine, *proiectul* inspirator al actului ce se înfăptuieşte, care, după cum spuneam, nu este altceva decât planul, anticiparea acțiunii săvârşite. A reduce lucrurile la Idei înseamnă a descompune devenirea în principalele ei momente, fiecare fiind, de altfel, sustras prin ipoteză legii timpului şi cules, parcă, din eternitate. Înseamnă a spune că se ajunge la filosofia Ideilor când se aplică mecanismul cinematografic al inteligenței la analiza realului.

Dar îndată ce se pun Ideile imuabile la temeiul realității mişcătoare, decurge cu necesitate o întreagă fizică, o întreagă cosmologie chiar. Să ne oprim asupra acestei chestiuni. Nu intenționăm să facem un rezumat de câteva pagini pentru o filosofie atât de complexă şi de vastă ca aceea a Grecilor.

Dar pentru că am descris mecanismul cinematografic al inteligenței, e important să relevăm la ce reprezentare a realului ajunge jocul acestui mecanism. O asemenea reprezentare, credem noi, este tocmai aceea din filosofia antică. Marile linii ale doctrinei care s-a dezvoltat de la Platon la Plotin, trecând prin Aristotel (într-o anumită măsură chiar prin stoici), nu au nimic întâmplător, nimic care să poată fi considerat ca o fantezie a filosofului. Ele schițează viziunea unei inteligențe sistematice asupra devenirii universale, când inteligența va trece în revistă imaginile curgerii sale,încât şi azi vom mai filosofa în felul grecilor, vom regăsi - fără să avem nevoie a le cunoaşte - cutare şi cutare din concluziile lor generale, exact în măsura în care ne vom încrede în instinctul cinematografic al gândirii noastre.

Spuneam că într-o mişcare se află *mai mult* decât în pozițiile

succesive ocupate de un mobil, într-o devenire *mai mult* decât în formele străbătute rând pe rând, într-o evoluție a formei *mai mult* decât în formele realizate una după alta. Filosofia va putea deci ca din termenii de primul fel să-i extragă pe cei de al doilea, dar nu din cei de al doilea pe cei de primul fel; speculația ar trebui să pornească de la primul fel. Dar inteligența răstoarnă ordinea celor doi termeni şi, în această privință, filosofia antică procedează ca inteligența. Ea se instalează deci în imuabil, nu-şi va da decât Idei. Totuşi, devenirea există, este un fapt. Fiind dată imuabilitatea singură, cum va putea să rezulte schimbarea? Faptul nu va putea să se întâmple prin adunarea câtorva lucruri, fiindcă, prin ipoteză, nu există nimic pozitiv în afară de Idei. Se va întâmpla deci printr-o diminuare. În fondul filosofiei antice se află cu necesitate acest postulat: în imobil există mai mult decât în mobil şi pe calea diminuării sau a atenuării se trece de la fixitate la devenire.

Va trebui deci că, pentru a obține schimbarea, să adăugăm Ideilor ceva care pleacă de la negativ sau cel mult de la zero. În aceasta constă „neființa" platoniciană, „materia" aristotelică - un zero metafizic care, alipit la Idee, ca zeroul aritmetic unității, o multiplică în spațiu şi în timp. Prin acest zero Ideea nemişcată şi simplă se refractă într-o mişcare propagată indefinit. De drept, n-ar trebui să avem decât Idei invariabile, care se îmbină invariabil. De fapt, materia vine să-şi adauge vidul său şi concomitent să dezlănțuie devenirea universală. Ea este imperceptibilul nimic care, lunecând între Idei, creează agitația tară sfârşit şi neliniştea eternă, asemenea bănuielii strecurate între două inimi care se iubesc. Vătămați ideile imuabile: veți obține astfel fluxul perpetuu al lucrurilor. Ideile sau Formele sunt, fără îndoială, întregul realității inteligibile, adică al adevărului - prin ceea ce reprezintă ele reunite, echilibrul teoretic al Ființei. Cât despre realitatea sensibilă, ea este o oscilație nedefinită în jurul punctului de echilibru.

De aici rezultă că prin toată filosofia străbate o anumită concepție a duratei, ca şi a relației timpului cu eternitatea. Pentru cine se situează în devenire, durata apare ca însăşi viața lucrurilor, că realitatea fundamentală. Formele pe care spiritul le distinge şi le închide în concepte nu sunt decât imagini ale realității schimbătoare. Ele sunt momente acumulate de-a lungul duratei şi, pentru că a fost tăiat firul care le ținea legate de timp, ele nu mai durează. Formele tind să se confunde cu propria lor definiție, cu reconstrucția artificială şi cu expresia simbolică,

adică echivalentul lor intelectual. Dacă vreți, ele intră în eternitate; dar ceea ce au etern e tot una cu ceea ce au ireal. Dimpotrivă, dacă abordăm devenirea prin metoda cinematografică, Formele nu mai sunt imagini, vederi ale schimbării, ci sunt elementele ei constitutive, reprezintă tot ce e pozitiv în devenire. Eternitatea nu mai planează deasupra timpului ca o abstracție, ci îl întemeiază ca realitate. Aceasta este atitudinea filosofiei Formelor sau Ideilor. Ea stabileşte între eternități şi timp un raport, asemenea celui dintre moneda de aur şi mărunțiş - mărunțiş cu care plata se face la nesfârşit, fără că datoria să fie
Achitată: în timp ce monedă de aur ar fi lichidat-o dintr-o dată. Este ceea ce Platon exprimă în magnificul său limbaj când spune că Dumnezeu, neputând face lumea eternă, i-a dăruit Timpul, „imaginea mobilă a eternității"[1].

De aici o anumită concepție a întinderii, aflată la baza filosofiei Ideilor, deşi n-a fost relevată explicit. Să ne imaginăm din nou un spirit care se plasează de-a lungul devenirii, adoptând astfel mişcarea. Fiecare stare succesivă, fiecare calitate, fiecare formă îi va apărea ca o simplă secțiune operată de gândire în devenirea universală. Spiritul va descoperi că forma este obligatoriu întinsă, inseparabilă de devenirea extensivă care a materializat-o în curgerea ci. Orice formă ocupă astfel spațiu, cum ocupă timp. Dar filosofia Ideilor urmează drumul invers. Ea pleacă de la Formă, în care vede însăşi esența realității. Nu obține însă forma printr-o imagine luată din devenire, ci îşi dă forme în eternitate; durata şi devenirea n-ar fi decât alterarea acestei eternități încremenite. Forma stabilită astfel, independentă de timp, nu mai este ceea ce se menține într-o percepție: este un *concepi.* Şi cum o realitate de ordin conceptual nu mai ocupă întindere, nici durată, trebuie ca Formele să se situeze în afara spațiului şi să plutească pe deasupra timpului. Spațiul şi timpul au deci, în filosofia antică, aceeaşi origine şi valoare. Aceeaşi diminuare a ființei se exprimă printr-o distensie în timp şi printr-o extensie în spațiu.

Extensia şi distensia exprimă atunci doar distanța între ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie. Din punctul de vedere în care se situează filosofia antică, spațiul şi timpul nu pot fi decât câmpul pe care şi-l oferă o realitate incompletă, sau, mai curînd, rătăcită în afară de sine, ca să alerge în căutarea propriei identități.

---

[1] Platon, Timee, 37 b. (Ediţia română: Ed. Ştiinţifică, 1993, Platou, vol. VII, Timaios, p. 131, n. tr.).

Numai că va trebui să admitem că acest câmp se creează în pas cu alergatul, care îl situează mai presus de el. Îndepărtați din poziția de echilibra un pendul ideal, simplu punct matematic: se produce o oscilație nesfârşită, puncte se alătură punctelor şi clipe urmează clipelor. Spațiul şi timpul care se nasc astfel nu au mai multă „pozitivitate" decât mişcarea însăşi. Ele reprezintă distanța dintre poziția imprimată artificial pendulului şi poziția lui normală, *ceea ce îi lipseşte* pentru a-şi regăsi stabilitatea firească. Aduceți-l în poziția normală: spațiul, timpul şi mişcarea se strâng într-un punct matematic. Raționamentele umane pot continua aşa la nesfârşit, dar se vor pierde dintr-o dată în adevărul surprins prin intuiție, căci extensia şi distensia lor nu sunt decât un fel de distanță, să spunem aşa, între gândire şi adevăr[1]. La fel în ceea ce priveşte întinderea şi durata față de Forme pure sau Idei. Formele sensibile sunt dinaintea noastră, mereu pregătite să-şi recapete idealitatea, mereu împiedicate de materia pe care o poartă în ele, adică vidul lor interior, de intervalul între ceea ce sunt şi ceea ce ar trebui să fie. Ele sunt neîncetat pe punctul de a se regăsi şi neîncetat ocupate să se piardă. O lege fatală le condamnă să recadă, asemeni pietrei lui Sisif, când sunt gata să atingă vârful, şi această lege care le-a lansat în spațiu şi timp nu e altceva decât însăşi statornicia insuficienței lor originare. Alternanțele între generare şi epuizare, evoluțiile neîncetat renăscătoare, mişcarea circulară indefinit repetată a sferelor cereşti, toate reprezintă numai un anumit deficit fundamental, în care constă materialitatea. Acoperiți acest deficit: în aceeaşi clipă veți suprima spațiul şi timpul, adică oscilațiile veşnic reînnoite împrejurul unui echilibra stabil mereu urmărit, niciodată atins. Lucrurile se întorc unele la altele. Ceea ce era destins în spațiu se reântinde în formă pură. Iar trecut, prezent, viitor se strâng într-un moment unic, care este eternitatea.

Aceasta vrea să spună că fizicul este un logic viciat. În această propoziție se rezumă întreaga filosofic a Ideilor. Tot aici se află principiul ascuns al filosofiei înnăscute a intelectului nostru. Dacă fixitatea este mai mult decât devenirea, forma este mai mult decât schimbarea, iar printr-o adevărată surpare sistemul logic al Ideilor, rațional subordonate şi coordonate între ele, se risipeşte într-o scrie fizică de obiecte şi evenimente, accidental rânduite

[1] Am căutat să discernem adevărul de fals în această idee, referitor la spaţialitate (vezi cap. III al lucrării). În ceea ce priveşte durata, ideea mi se pare complet falsă.

unele după altele. Ideea generatoare a unui poem se dezvoltă în mii de imagini, care se materializează în fraze ce se desfăşoară în cuvinte. Şi, cu cât se coboară de la ideea imobilă, înfăşurată împrejurul ei însăşi, la cuvintele care o desemnează, cu atât se face loc întâmplării şi alegerii: alte metafore, exprimate prin alte cuvinte s-au putut ivi; o imagine a fost chemată de alta, un cuvânt de altul. Toate aceste cuvinte aleargă acum unele după altele, căutând zadarnic prin ele însele, să restituie simplitatea ideii generatoare. Urechea noastră nu aude decât cuvintele; ea nu percepe decât accidente. Dar prin salturi succesive spiritul sare de la cuvinte la imagini, de la imagini la ideea originară şi urcă astfel de la perceperea cuvintelor - accidente provocate de accidente - la conceperea Ideii care se stabileşte ea însăşi. Aşa procedează filosoful în faţa universului. Explicaţia face să se petreacă sub ochii săi fenomene care, şi ele, aleargă unele după altele, într-o ordine întâmplătoare, determinată de condiţiile de timp şi de loc. Această ordine fizică, veritabilă surpare a ordinii logice, nu este altceva decât năruirea logicii în spaţiu şi timp. Dar filosoful, urcând de la percepţie la concept, vede condensându-se în logic tot ceea ce fizicul avea ca realitate pozitivă. Făcând abstracţie de materialitatea care destinde fiinţa, inteligenţa filosofului o surprinde în specificul ei, în sistemul imuabil al Ideilor. Se obţine astfel ştiinţa, care ne apare completă şi gata făcută, îndată ce punem inteligenţa la adevăratul ei loc, corectând distanţa care o separă de inteligenţa umană, independentă de ea, adevărată născătoare a lucrurilor.

Şi, într-adevăr, dacă se consideră Formele ca simple imagini pe care şi le face spiritul asupra continuităţii devenirii, ele ar fi relative la spirit care şi le reprezintă, deci Formele n-ar avea existenţă în sine. Cel mult s-ar putea spune că fiecare din aceste Idei este un ideal. Dar noi ne-am situat în ipoteza contrară. Deci trebuie ca ideile să existe prin ele însele. Filosofia antică nu putea să omită această concluzie. Platon a formulat-o, iar Aristotel a încercat zadarnic să i se sustragă. Pentru că mişcarea se naşte din degradarea imuabilului, nu ar exista mişcare, în consecinţă, nici lume sensibilă dacă imuabilitatea n-ar fi realizată undeva. De asemenea, începând prin a refuza Ideilor o existenţă independentă şi neputând totuşi să se lipsească de ele, Aristotel le-a strâns unele în altele, le-a făcut bulgăre şi a aşezat deasupra lumii fizice o Formă care s-a dovedit a fi Forma Formelor, Ideea Ideilor sau, ca să folosim expresia lui, Gândirea Gândirii. Acesta este Dumnezeul lui Aristotel - cu necesitate imuabil şi străin de

ceea ce se petrece în lume, pentru că nu este decât sinteza tuturor conceptelor într-un concept unic. Este adevărat că nici unul din conceptele multiple n-ar putea să existe ca atare, în unitatea divină: zadarnic am căuta ideile lui Platon înlăuntrul Dumnezeului aristotelic. Dar e de ajuns să ne imaginăm Dumnezeul lui Aristotel refractîndu-se asupra lui însuşi sau doar înclinând spre lume, pentru ca să pară a se revărsa din El ideile platonice, implicate în unitatea esenței sale: astfel, razele ies din soare, care totuşi nu Ic închidea câtuşi de puțin.

Fără îndoială, tocmai *posibilitatea unei revărsări* a Ideilor platoniciene în afara Dumnezeului aristotelic este înfățişată, în filosofia lui Aristotel, prin intelectul activ **νοὺς,** care a fost numit **ποήτιξσς,** adică prin ceea ce este esențial şi totuşi inconştient, în inteligența umană. **Νους ποητιξσς,** este Ştiința integrală, stabilită dintr-o dată şi pe care inteligența conştientă, discursivă, este condamnată s-o reconstruiască cu grijă, bucată cu bucată. Există deci în noi, sau mai curînd în spatele nostru, o viziune posibilă a lui Dumnezeu, cum vor spune alexandrinii, viziune mereu virtuală, nici o dată realizată (în actualitate) de inteligența conştientă. În această intuiție noi am vedea pe Dumnezeu deschizându-se în Idei.

El „face totul"[1], jucând în raport cu inteligența discursivă - mişcându-se în timp - acelaşi rol pe care îl joacă Motorul imobil însuşi față de mişcarea cerului şi de cursul lucrurilor.

Deci imanentă filosofiei Ideilor s-ar afla o concepție *sui-generis* a cauzalității, care e important să o scoatem la lumină, pentru că fiecare vom ajunge la ea când vom urmări până la capăt - spre a urca la originea lucrurilor - mişcarea naturală a inteligenței.

La drept vorbind, filosofii vechi n-au formulat-o explicit nici o dată. Ei s-au limitat să formuleze consecințele, în general ne-au semnalat punctele de vedere asupra ci, mai curînd decât să ne-o prezinte chiar pe ca.

Într-adevăr, se vorbeşte când de o *atracție,* când de un *impuls* exercitat de primul motor asupra întregii lumi. Cele două opinii se găsesc la Aristotel, care ne semnalează în mişcarea universului o aspirație a lucrurilor la perfecțiunea divină şi deci o ascensiune

---

[1] Aristotel, *De Anima,* 430 a 14: χαι εστιν ο μεν τοιουτος νους τω παντα γινεσθαι, ο δε τω παντα ποιετν, ως εξις, τισ, οτον το φως τροπον γαρ τινα χαι το φως ποιετ τα βυναμει οντα χρωματα ενεργεια χρομτατα.

spre Dumnezeu, iar în altă parte el o descrie ca efect al unui contact al lui Dumnezeu cu prima sferă şi coborând de la Dumnezeu la lucruri. Alexandrinii n-au făcut, credem noi, decât să urmeze această dublă indicație când au vorbit de procesiune şi de conversiune: totul derivă din principiu şi totul aspiră să se întoarcă la el. Dar aceste două concepții ale cauzalității divine nu se pot identifica decât dacă le reducem pe amândouă la o a treia, pe care o considerăm fundamentală şi numai ea ne va face să înțelegem nu doar pentru ce, în ce sens, lucrurile se mişcă în spațiu şi în timp, ci de asemenea, pentru ce există spațiu şi timp, pentru ce mişcare, pentru ce lucruri.

Această concepție care transpare tot mai mult de sub raționamentele filosofilor greci, pe măsură ce se merge de la Platon la Plotin, noi am formula-o astfel:

Poziția unei realități implică poziția simultană a tuturor gradelor de realitate, intermediare între ea şi neantul pur.

Principiul este evident când e vorba de număr: nu putem stabili numărul 10 fără a stabili, prin aceasta, existența numerelor 9, 8, *1...* etc, adică ale întregului interval dintre 10 şi 0. Dar spiritul nostru trece firesc aici, de la sferă cantității la cea a calității. Ni se pare că. Fiind dată o anumită perfecțiune, este de asemenea dată întreaga continuitate a degradărilor între această perfecțiune, pe de o parte, şi neantul imaginat pe de alta. Gândim deci Dumnezeul lui Aristotel, gândire a gândirii. Adică o gândire *făcând cerc* transformându-se din subiect în obiect şi din obiect în subiect, printr-un proces circular instantaneu, sau mai exact etern. Cum, pe de altă parte, neantul parc a se stabili singur, iar - cele două extremități fiind date - intervalul dintre ele se stabileşte şi el, rezultă că toate treptele descendente ale ființei,.de la perfecțiunea divină până la „nimicul absolut", se vor realiza, să spunem aşa, automat, îndată ce va fi stabilit Dumnezeu.

Să parcurgem acest interval de sus în jos. Mai întâi, e suficientă cea mai uşoară diminuare a primului principiu, pentru ca ființa să fie aruncată în spațiu şi timp, dar durata şi întinderea ce reprezintă această primă diminuare vor fi cât mai apropiate cu putință de inextensiunea şi eternitatea divine. Va trebui deci să ne închipuim această primă degradare a principiului divin ca pe o sferă, rotindu-se asupra ei însăşi şi imitând perpetuitatea mişcării sale circulare eternitatea cercului gândirii divine, creând,

de altfel, propriul său loc şi astfel, locul în general[1], pentru că nimic nu o conține iar sfera nu-şi schimbă locul, creând astfel propria durată şi, prin aceasta, durata în general, pentru că mişcarea ei este măsura tuturor celorlalte[2]. Apoi, din treaptă în treaptă, vom vedea perfecțiunea descrescând până la lumea noastră sublunară, în care ciclul generării, al creşterii şi al morții imită o ultimă dată, alterându-l, cercul originar. Astfel înțeleasă, relația cauzală între Dumnezeu şi lume apare ca o atracție, dacă este privită de jos, ca un impuls sau ca o acțiune prin contact, dacă este privită de sus, pentru că primul cerc, cu mişcarea lui circulară, este o imitație a lui Dumnezeu iar imitația înseamnă primirea unei forme. Deci, după cum se priveşte într-un sens sau altul, Dumnezeu e perceput drept cauză eficientă sau cauză finală. Şi totuşi, nici una din aceste două relații nu este relația cauzală definitivă. Adevărata relație este aceea dintre cei doi membri ai unei ecuații, dintre care primul este un termen unic iar al doilea o însumare a unui număr nedefinit de termeni. Este, dacă vreți, raportul dintre moneda de aur şi cu care poate fi schimbată, ştiut fiind că mărunțişul se oferă imediat în schimbul monedei de aur. Numai astfel se va înțelege că Aristotel a demonstrat necesitatea unui prim motor imobil, întemeindu-se nu pe faptul că mişcarea lucrurilor a trebuit să aibă un început, ci dimpotrivă, admițând că această mişcare n-a putut începe şi nu trebuie să sfârşească niciodată. Dacă mişcarea există, cu alte cuvinte, dacă mărunțişul contează este pentru că piesă de aur există undeva. Iar dacă însumarea se succede la infinit, neavând început, este pentru că termenul unic echivalent este etern. O perpetuitate a mobilității nu este cu putință decât dacă se sprijină pe eternitatea imuabilității, pe care o desfăşoară într-un lanț fără început şi fără sfârşit.

Acesta este ultimul cuvânt al filosofiei greceşti. Nu am avut

---

[1] [8] De Caelo, II 287 a 12: τες εσχατες περιφορας οντε χενον εστιν εξωθεν οντε τοπος. Phys. IV, 212 a 34: το δε παν εστι μεν ος ξινησεται εστι δος ου. Ως γαρ ολον αμα τον τοπον ου μεταβαλλει χυχλω δε ξινησεται, των μοριων γαρ οβτος ο τοπος.

[2] [9] De Caelo, I, 279 a 12: ονδε χρονος εστιν εξο του ουρανου. Phys. VIII, 251 b 27: ο χρονος παθος τι χινησεως.

pretenția să o reconstruim *apriori.* Ea are origini multiple şi se leagă prin fire invizibile cu toate fibrele sufletului antic, în zadar am vrea să o deducem dintr-un principiu simplu[1]. Dar, dacă se elimină din ea tot ce provine din poezie, din religie, din viața socială, ca şi dintr-o fizică şi o biologie încă rudimentare, dacă se face abstracție de materialele friabile din structura acestui edificiu imens, rămâne o schelărie solidă, şi ea schițează marile linii ale unei metafizici care, credem noi, este metafizica naturală a inteligenței umane. Într-adevăr, se ajunge la o filosofie de acest fel îndată ce urmărim până la capăt tendința cinematografică a percepției şi a gândirii. Percepția şi gândirea noastră încep prin a substitui continuității schimbării evolutive, o scrie de forme stabile care, în trecere, ar fi înşiruite succesiv. În ce constă trecerea şi pe ce se vor înşira formele? Cum formele stabile s-au obținut extrăgând din schimbare tot ce era de definit, nu mai rămâne - pentru a caracteriza instabilitatea pe care stau formele - decât o însuşire negativă: că va fi însăşi nedeterminarea. Aceasta este prima inițiativă a gândirii: ea împarte fiecare schimbare în două elemente, unul stabil şi mereu acelaşi, care ar fi schimbarea în general. Ea este şi operația esențială a limbajului. Formele reprezintă tot ce este el în stare să exprime. Limbajul se mărgineşte să *sugereze* o mobilitate care, tocmai pentru că rămâne neexprimată, se consideră că este aceeaşi în toate cazurile. Intervine atunci o filosofie care socoteşte legitimă împărțirea efectuată astfel de către gândire şi limbaj. Ce va face ea, dacă nu să obiectiveze distincția cu mai multă putere, să o ducă la consecințele ei extreme, să o reducă la sistem? Ea va asocia realul cu Forme definite sau cu elemente invariabile, pe de o parte, iar pe de alta, cu un principiu al mobilității care, fiind negarea formei, va scăpa, prin ipoteză, oricărei definiții şi va fi nedeterminatul pur. Pe măsură ce filosofia îşi va îndrepta atenția asupra acestor forme pe care gândirea le delimitează, iar limbajul le exprimă, ea le va vedea înălțându-se deasupra sensibilității şi devenind, prin rafinare, concepte pure, în stare să se concentreze într-un concept unic, în ultimă instanță, sinteză a întregii realități, desăvârşire a oricărei perfecțiuni. Dimpotrivă, pe măsură ce va coborî spre izvorul invizibil al mobilității universale, ea îl va simți fugindu-i de sub picioare şi golindu-se, pierzându-se în ceea

[1] Aproape că am lăsat deoparte acele intuiţii admirabile, dar puţin cam evazive, pe care Plotin, mai târziu, avea să le reia aprofundându-le şi fixându-le.

ce se va numi neantul pur. În cele din urmă, filosofia va avea într-o parte sistemul Ideilor logic coordonate între ele sau concentrate într-una singură, iar în cealaltă parte un cvasi-neant, „non-ființa" platonică sau „materia" aristotelică. Dar, după ce am croit, trebuie să coasem. E momentul să reconstituim lumea sensibilă din Idei suprasensibile şi o non-ființă infrasensibilă. Nu vom izbuti decât dacă postulăm un gen de necesitate metafizică, în virtutea căreia punerea la un loc a acestui Tot şi a acestui Zero *echivalează* cu poziția tuturor gradelor de realitate care măsoară intervalul dintre ele, aşa cum un număr întreg, îndată ce îl luăm ca o diferență între el însuşi şi zero, se dovedeşte a fi o sumă de unități şi dă la iveală concomitent numerele inferioare. Iată postulatul natural. Este identic cu acela pe care îl descoperi la temelia filosofiei greceşti. Ca să explicăm caracterele specifice ale fiecăreia dintre treptele realității intermediare, nu ne va rămâne decât să măsurăm distanța ce le separă de realitatea integrală: fiecare treaptă inferioară constă într-o diminuare a celei superioare, iar ceea ce percepem aici ca o noutate sensibilă se va descompune, din punct de vedere al inteligibilului, într-o nouă cantitate de negație care i se va adăuga. Cea mai redusă cantitate de negație care se găseşte în formele cele mai înalte ale realității sensibile şi deci *a fortiori,* în formele inferioare, va fi aceea care va exprima atributele cele mai generale ale realității sensibile, întinderea şi durată. Prin alterări tot mai accentuate se vor obține însuşiri tot mai speciale. Aici fantezia filosofului este nestânjenită, căci numai o decizie arbitrară sau cel puțin discutabilă va pune semnul egalității între cutare aspect al lumii sensibile şi cutare scădere a ființei. Nu se va ajunge cu necesitate, ca la Aristotel, la o lume alcătuită din sfere concentrice, rotindu-se asupra lor însele. Dar vom fi conduşi spre o cosmologie analoagă, adică spre o construcție ale cărei componente, deşi diferite, au aceleaşi raporturi între ele. Iar această cosmologie va fi mereu dominată de acelaşi principiu. Fizicul va fi definit prin logic. Sub fenomenele schimbătoare ni se va arăta prin transparență un sistem închis de concepte subordonate şi coordonate. Ştiința înțeleasă ca un sistem de concepte va fi mai reală decât realitatea sensibilă. Ea va fi anterioară omenescului a şti, care nu face decât să silabisească literă cu literă, va fi anterioară de asemenea lucrurilor care încearcă stângaci să o imite. Ştiința n-are decât să uite o clipă de sine, pentru a-şi ieşi din eternitate şi astfel să coincidă cu tot acest a şti şi cu toate lucrurile. Tocmai caracterul ei neschimbător este cauza devenirii universale.

Acesta a fost punctul de vedere al filosofiei antice asupra schimbării şi duratei. Ni se pare incontestabil că filosofia modernă în mai multe rânduri, dar mai ales la începuturile sale, a nutrit dorința vagă de a-l schimba. Dar o atracție de neînvins readuce inteligența la mişcarea ei naturală, iar metafizica modernă la concluziile generale ale metafizicii greceşti. Tocmai acest ultim aspect am încercat noi să-1 scoatem la lumină, pentru a arăta prin ce fire invizibile se leagă filosofia noastră mecanicistă cu antica filosofie a Ideilor şi cum răspunde ea cerințelor, înainte de orice practică, ale inteligenței noastre.

Ştiința modernă, ca şi cea antică, procedează după metoda cinematografică. Nu poate face altfel; orice ştiință se supune acestei legi. Într-adevăr, este caracteristic ştiinței să folosească *semne* pe care le substituie obiectelor. Aceste semne diferă de cele ale limbajului prin precizia lor mai mare şi prin eficacitatea mai înaltă; dar şi ele sunt construise de condiția generală a semnului, aceea de a nota într-o formă fixă un aspect dat al realității. Pentru a gândi mişcarea trebuie un efort continuu reînnoit al spiritului. Seninele sunt făcute să ne scutească de acest efort, substituind continuității mişcătoare a lucrurilor o recompunere artificială care o echivalează în practică şi prezintă avantajul de a fi lesne utilizabilă. Dar să lăsăm deoparte procedeele şi să vedem doar rezultatul. Care este obiectul esențial al ştiinței? De a spori influența noastră asupra lucrurilor. Ştiința poate fi speculativă în formă, dezinteresată în scopurile imediate: cu alte cuvinte, putem avea încredere în ca cât va vol. Dar oricât s-ar amâna scadența, în cele din urmă va trebui să ne plătim datoria. În fond, utilitatea practică este aceea pe care ştiința o va urmări mereu. Chiar când se lansează în teorie ea este silită să-şi adapteze demersurile la configurația generală a practicii. Oricât de sus s-ar ridica ştiința, ea trebuie să fie pregătită să se întoarcă de îndată pe picioarele sale. Nu va putea s-o facă dacă ritmul ei diferă cu totul de al acțiunii însăşi. Or, acțiunea, spunem noi, lucrează în salturi. A acționa înseamnă a te adapta. A şti, adică a prevedea pentru a acționa, va însemna să mergi din situație în situație, dintr-o anume aşezare într-o reaşezare. Ştiința va putea să ia în considerare reaşezări tot mai apropiate între ele; va spori astfel numărul momentelor izolate, dar întotdeauna va izola momente. Cât despre ce se petrece în intervale, ştiința nu se preocupă de aceasta mai mult decât inteligența comună, simțurile şi limbajul: ea nu se sprijină pe intervale, ci pe extremități.

Metoda cinematografică se impune deci ştiinței noastre, aşa

cum se impusese celei a anticilor.

Dar care este diferența dintre cele două ştiințe? Am răspuns la întrebare când am spus că anticii reduceau ordinea fizică la ordinea vitală, adică legile la genuri, în timp ce modernii vor să descompună genurile în legi. Dar important este să ne închipuim diferența sub un alt aspect, care de altfel nu e decât o schimbare de loc cu celălalt. În ce constă diferența de atitudine a acestor două ştiințe față de schimbare?

Noi am formulat-o spunând că *ştiința antică socoteşte că îşi cunoaşte îndeajuns obiectul când i-a consemnat momentele-cheie, în timp ce ştiința modernă consideră că trebuie să consemneze orice moment.*

Formele ori Ideile lui Platon sau Aristotel corespund momentelor-cheie sau momentelor privilegiate ale istoriei lucrurilor - în general aceleaşi care au fost fixate de limbaj. Se consideră că asemenea momente, cum ar fi copilăria sau bătrânețea unei ființe vii, caracterizează o perioadă a cărei chintesență ar reprezenta-o, restul perioadei fiind trecerea - lipsită de interes în sine - de la o formă la alta. E vorba de un corp ce cade? Se consideră faptul că surprins exact când e caracterizat ca o mişcare *în jos,* adică tendința spre un *centru,* mişcarea *naturală* a unui corp separat de tărâmul căruia îi aparține, şi care se duce să-şi regăsească locul.

Se consemnează deci termenul final sau punctul culminant (τελος, αχμή), considerat ca moment esențial, iar acesta - reținut de limbaj ca să exprime faptul în ansamblu - îi ajunge ştiinței pentru a-l caracteriza. În fizica lui Aristotel mişcarea unui corp lansat în spațiu său aflat în cădere liberă se defineşte prin conceptele de sus în jos, de deplasare spontană şi deplasare forțată, de loc propriu şi străin. Dar Galileu apreciază că nu există moment esențial, nici clipă privilegiată: a studia corpul care cade înseamnă a lua în considerare orice moment al drumului său. Adevărata ştiință a gravitației va fi aceea care va determina, pentru un răstimp oarecare, poziția corpului în spațiu. E drept, pentru aceasta vor fi necesare semne de un alt fel de precizie decât semnele limbajului.

Deci, s-ar putea spune că fizica noastră diferă de aceea a anticilor, mai ales prin descompunerea nedefinită a timpului. Pentru antici, timpul cuprinde atâtea perioade întregi, câte fapte succesive, prezentând un fel de individualitate, operează percepția naturală şi limbajul nostru. De aceea fiecare din aceste fapte nu admit, cred ei, decât o definiție şi o descriere *globală.*

Dacă, descriindu-le, vom ajunge să deosebim faze, vom avea mai multe fapte în loc de una singură, mai multe perioade nedivizate în loc de una singură dar întotdeauna timpul va fi fost impus spiritului de crize aparente ale realului, comparabile cu cea a pubertății, provocarea aparentă a unei noi forme. Pentru un Kepler sau un Galilei dimpotrivă, timpul nu este divizat obiectiv, într-un fel sau altul, de materia care îl umple. El nu are articulații naturale. Putem, trebuie să-1 divizăm după cum ne place. Toate clipele sunt la fel. Nici una nu are dreptul să se pretindă clipa reprezentativă sau dominantă. În consecință, nu cunoaştem o schimbare decât atunci când putem să determinăm unde se găseşte ea în oricare din momentele sale.

Diferența este profundă. Într-o anumită privință, ea este radicală. Dar, din punctul de vedere din care privim noi, este o diferență de grad, mai curînd decât de natură. Spiritul uman a trecut de la primul gen de cunoaştere la al doilea, prin perfecționare treptată, căutând doar o precizie mai mare. Între cele două ştiințe este acelaşi raport ca între consemnarea fazelor printr-o clipire din ochi şi înregistrarea lor mult mai completă prin fotografierea instantanee. În ambele cazuri, este acelaşi mecanism cinematografic, dar în al doilea atinge o precizie pe care nu o poate avea în primul. Din galopul calului ochiul nostru percepe îndeosebi o atitudine caracteristică, esențială sau, mai curînd, schematică, o formă ce pare să iradieze asupra unei întregi perioade şi umple un timp din galop: este acea atitudine pe care sculptorul a fixat-o pe frizele Parthenonului. Dar fotografia instantanee individualizează orice moment; le situează pe toate la acelaşi nivel şi aşa galopul calului se destramă, pentru fotografie, într-un număr de atitudini succesive cât vrem de mare, în loc să se adune într-o atitudine unică, strălucind într-o clipă privilegiată şi iluminând o întreagă perioadă.

Din această diferență originară decurg toate celelalte. O ştiință care priveşte pe rând perioade nedivizate ale duratei nu vede decât faze ce urinează după faze, forme care iau locul formelor; ea se mulțumeşte cu o descriere *calitativă* a obiectelor, pe care le aseamănă cu ființele organizate. Dar când căutăm ceea ce se petrece în interiorul uneia din aceste perioade într-un moment oarecare al timpului, se vede cu totul altceva: schimbările care se produc dintr-un moment în altul nu mai sunt, prin ipoteză, schimbări calitative; sunt de acum, variații *cantitative,* fie ale fenomenului însuşi, fie ale părților lui elementare. S-a spus deci cu îndreptățire că ştiința modernă diferă de cea antică prin faptul

că se bazează pe mărimi pe care îşi propune să le măsoare. Anticii practicau experiența, iar pe de altă parte Kepler n-a experimentat, în sensul propriu al cuvântului, pentru a descoperi o lege care este chiar de tipul cunoaşterii ştiințifice, aşa cum o înțelegem noi. Ceea ce deosebeşte ştiința noastră nu este faptul că experimentează, ci că nu experimentează şi, mai general, nu lucrează decât pentru a măsura.

De aceea, încă o dată, este îndreptățit să spunem că ştiința antică se întemeia pe concepte, în timp ce ştiința modernă caută legi, relații constante între mărimi variabile. Conceptul de circularitate îi ajungea lui Aristotel pentru a defini mişcarea astrelor. Dar chiar cu conceptul mai exact, de formă eliptică, Kepler nu a crezut că poate da seamă de mişcarea planetelor. Îi trebuia o lege, adică o relație constantă între variațiile cantitative la două sau mai multe elemente ale mişcării planetare.

Totuşi, acestea nu sunt decât consecințe, diferențe rezultate din diferența fundamentală. Întâmplător se putea întâlni şi la antici experimentul în vederea măsurării, ca şi descoperirii unei Legi care să enunțe o relație constantă între mărimi. Principiul lui Arhimede este o adevărată lege experimentală. Ea introduce în discuție trei mărimi variabile: volumul unui corp, densitatea lichidului în care se cufundă, presiunea de jos în sus pe care o suferă. Şi, în fond, el enunță că unul din aceşti termeni este funcție de ceilalți doi.

Deci diferența esențială, originară, trebuie căutată în altă parte. Este chiar ceea ce semnalam de la început. Ştiința anticilor este statică. Ea priveşte în ansamblu schimbarea studiată sau, dacă o împarte în perioade, face din fiecare perioadă un ansamblu, ceea ce înseamnă că nu ține seamă de timp. Dar ştiința modernă s-a constituit în jurul descoperirilor lui Galileu şi Kepler, care i-au oferit numaidecât un model. Or, ce spun legile lui Kepler? Ele stabilesc o relație între ariile descrise de raza vector heliocentric al unei planete şi *timpii* folosiți pentru a le descrie, între axa mare a orbitei şi *timpul* necesar parcurgerii sale. Care a fost principiul descoperit de Galilei? O lege care leagă spațiul parcurs de un corp în cădere, cu timpul necesar căderii. Să mergem mai departe. În ce constă prima dintre marile prefaceri ale geometriei în timpurile moderne? În a introduce sub o formă voalată, e drept, timpul şi mişcarea în studiul figurilor. Pentru antici, geometria era o ştiință pur statică. Figurile erau date dintr-o dată în stare finită, asemenea Ideilor platoniciene. Dar esența geometrici carteziene (deşi Descartes nu i-a dat

această formă) constă în considerarea oricărei curbe plane ca descrisă de mişcarea unui punct pe o dreaptă mobilă care se deplasează paralel, de-a lungul axei absciselor - deplasarea dreptei mobile fiind presupusă uniformă, iar abscisa devenind astfel reprezentativă pentru timp. Curba va fi atunci definită, dacă se poate enunța relația care leagă spațiul parcurs pe dreapta mobilă, în timpul folosit pentru a o parcurge, adică dacă suntem în stare să indicăm poziția mobilului pe dreapta pe care o parcurge la un moment oarecare al traseului său. Această relație nu va fi altceva decât ecuația curbei. A substitui o ecuație unei figuri constă, de fapt, în a vedea unde te afli pe traseul curbei în orice moment, în loc de a-ți imagina acest traseu dintr-o dată, grupat în momentul în care curba este în stare finită.

Aceasta a fost deci ideea directoare a reformei prin care s-a reînnoit ştiința naturii şi matematica ce-i serveşte ca instrument. Ştiința modernă este fiica astronomici; ca a coborât din cer pe pământ de-a lungul planului înclinat al lui Galilei, căci prin Galilei s-au legat Newton şi succesorii lui cu Kepler. Or, cum se punea pentru Kepler problema astronomică? Era vorba, cunoscând pozițiile planetelor la un moment dat, de a calcula pozițiile lor în oricare alt moment. Aceeaşi problemă s-a pus de atunci pentru oricare sistem material. Fiecare punct material deveni o planetă rudimentară, iar problema ideală a cărei soluție trebuia să ofere cheia tuturor celorlalte a fost de a determina pozițiile relative ale acestor elemente într-un moment oarecare, o dată ce se cunoşteau pozițiile la un moment dat. Desigur, problema nu se pune în aceşti termeni precişi decât în cazuri foarte simple, pentru o realitate schematizată, căci noi nu cunoaştem niciodată pozițiile clementelor adevărate ale materiei, presupunând că există elemente reale, şi chiar dacă le cunoaştem la un moment dat, calcularea poziției lor pentru un alt moment ar pretinde cel mai adesea un efort matematic care depăşeşte puterile omeneşti. Dar e de ajuns să ştim că aceste clemente ar putea fi cunoscute, că pozițiile actuale ar putea fi relevate şi că o inteligență supraomenească, supunând aceste date operațiilor matematice ar putea să determine pozițiile elementelor în orice alt moment al timpului. Această convingere se află la temelia problemelor pe care ni le punem cu privire la natură şi a metodelor pe care le folosim spre a le rezolva. De aceea, orice lege de formă statică ne apare ca un avans provizoriu sau ca un punct de vedere particular asupra unei legi dinamice care, singură, ne-ar da cunoaşterea integrală şi definitivă.

Conchidem că ştiința noastră nu se distinge de ştiința antică numai prin aceea că ea caută legi, nici chiar prin aceea că legile sale enunță relații între mărimi.

Trebuie adăugat că mărimea la care am vrea să le putem raporta pe toate celelalte este timpul şi *că ştiința modernă trebuie definită mai ales prin aspirația de a lua timpul ca variabilă independentă.*

Dar despre ce timp e vorba?

Am spus-o şi n-am putea s-o repetăm de-ajuns: ştiința materiei procedează precum cunoaşterea curentă. Ea perfecționează această cunoaştere, îi sporeşte precizia şi capacitatea, dar lucrează în acelaşi sens şi pune în joc acelaşi mecanism. Dacă, deci, cunoaşterea curentă, din cauza mecanismului cinematografic dominant, renunță să urmeze devenirea în ceea ce ține de mişcare, ştiința materiei renunță şi ea. Fără îndoială, ea deosebeşte câte momente vrea în intervalul de timp avut în vedere. Oricât de mici sunt intervalele la care s-a oprit, ea ne îngăduie să continuăm divizarea, dacă e nevoie. Spre deosebire de ştiința antică ce se oprea la momente aşa-zis esențiale, ea se ocupă de oricare moment. Dar întotdeauna are în vedere momente, întotdeauna - opriri virtuale, adică are în vedere imobilități, înseamnă că timpul real presupus că un flux sau ca însăşi mobilitatea ființei scapă cunoaşterii ştiințifice. Am încercat să stabilim aceasta într-o lucrare precedentă. Am spus un cuvânt despre chestiune şi în primul capitol al prezenței lucrări. Dar pentru a risipi neînțelegerea e important să revenim o ultimă dată.

Când ştiința pozitivă vorbeşte de timp, ea se duce cu gândul la mişcarea unui anumit mobil T pe traiectoria sa.

Mişcarea a fost aleasă ca reprezentativă pentru timp şi este uniformă prin definiție. Numim T, T, T,... etc., punctele care divid traiectoria mobilului în părți egale după originea lor $T_{()}$.

Se va spune că s-au scurs 1,2,3... unități de timp când mobilul va fi în punctele T, T, T,... ale liniei pe care o parcurge.

În acest caz, a lua în considerare starea universului după un anumit timp t, înseamnă a examina unde va fi el când mobilul T va fi în punctul T al traiectoriei sale. Dar despre *fluxul* însuşi al timpului, cu atât mai mult despre efectul său asupra conştiinței nu vine vorba; căci ceea ce contează sunt punctele T, T, T_3... luate pe flux, niciodată fluxul însuşi. Se poate restrânge cât vrem timpul luat în considerare, adică se poate descompune oricât intervalul între două diviziuni consecutive T_n şi T_{n+I}, vom avea

mereu de-a face cu puncte şi numai cu puncte.

Din mişcarea mobilului T reținem pozițiile ocupate pe traiectoria sa.

Din mişcarea tuturor celorlalte puncte ale universului reținem pozițiile lor pe traiectoriile respective, Fiecărei *opriri virtuale* a mobilului T în punctele de diviziune T, *T,* T,... îi corespunde *o oprire virtuală* a tuturor celorlalte mobile în punctele prin care trec. Şi când spunem că o mişcare sau orice altă schimbare a ocupat un timp *t,* se înțelege că s-a consemnat un număr *t* de corespondențe de acest fel.

S-au socotit deci simultaneitățile, nu a interesat fluxul ce merge de la una la alta. Dovadă este că pot varia cât poftesc rapiditatea fluxului universal, în accepția unei conştiințe care ar fi independentă de el şi care şi-ar da seama de variația *sentimentului* ei cu totul calitativ despre aceasta: din moment ce mişcarea lui T ar participa la această variație, n-aş avea nimic de schimbat în ecuațiile mele şi nici în numerele care le formulează.

Mergem mai departe. Presupunem că rapiditatea fluxului devine infinită. Să ne închipuim, cum spuneam în primele pagini ale cărții, că traiectoria mobilului T este dată instantaneu, iar întreaga istorie trecută, prezentă şi viitoare a universului material se înfățişează dintr-o dată în spațiu. Se vor menține aceleaşi corespondențe matematice între momentele istoriei lumii desfăşurate în evantai - să spunem aşa - şi diviziunile T, T, T_3... ale liniei care se va numi, prin definiție, „cursul timpului".

În accepția ştiinței nu va fi nici o schimbare. Dar, dacă timpul înfățişându-se astfel în spațiu şi succesiunea devenind alăturare, ştiința nu are nimic de schimbat în ceea ce ne spune, este pentru că nu ține seama nici *o succesiune* în ceea ce are specific, nici de *timp* în ceea ce are trecător. Ştiința nu are nici un simbol pentru a spune despre succesiune şi durată ceea ce frapează.

Ea nu se mai aplică devenirii ca mişcare, pentru că podurile aruncate din loc în loc peste fluviu nu urmăresc apa care curge pe sub arcadele lor.

Totuşi, succesiunea există, sunt conştient de aceasta, ea este un fapt. Când un proces fizic se săvârşeşte sub ochii mei nu depinde de percepție sau de predispoziția mea să-1 accelerez ori să-1 încetinesc. Pe fizician îl interesează *numărul* de unități ale duratei pe care procesul le conține: el nu se preocupă de unitățile înseşi şi de aceea stările succesive ale lumii ar putea fi desfăşurate simultan în spațiu, fără ca ştiința să fie prin aceasta modificată şi fără să înceteze a vorbi de timp. Dar pentru noi,

ființe conştiente, ceea ce interesează sunt unitățile, căci nu contăm pe extremitățile intervalului, ci simțim şi trăim chiar intervalele. Or, noi nu avem conştiința acestor intervale ca intervale *determinate.*

Revin la paharul cu apă îndulcită[1]: deci trebuie să aştept să se topească zahărul? Dacă durata fenomenului este relativă pentru fizician, prin faptul că se reduce la un anumit număr de unități de timp, iar unitățile sunt la discreția noastră, această durată este ceva absolut pentru conştiința mea, căci coincide cu un anumit grad de nerăbdare riguros determinat. De unde vine această determinare? Ce mă obligă să aştept de-a lungul unei anumite durate psihice care se impune şi asupra căreia nu am nici o putere? Dacă succesiunea, în măsura deosebirii de simpla alăturare, nu are eficiență reală, dacă timpul nu este un fel de forță, pentru ce universul îşi derulează stările succesive cu o iuțeală care pentru conştiința mea este un veritabil absolut? Pentru ce, mai curînd, cu această iuțeală şi nu cu oricare alta? Pentru ce nu cu o viteză infinită? Cu alte cuvinte, pentru ce nu este dat totul simultan, ca pe banda cinematografică? Cu cât aprofundez mai mult chestiunea, cu atât văd mai bine că, dacă viitorul este condamnat să *urmeze* prezentului în loc de a fi dat alături de el, este pentru că el nu-i cu totul determinat în prezent, iar dacă timpul ocupat de succesiune este altceva decât un număr, dacă pentru conştiința aflată în timp el are o valoare şi o realitate absolută, înseamnă că se creează neîncetat, nu în cutare sau cutare sistem artificial izolat, ca un pahar de apă îndulcită, ci în totul concret cu care sistemul face corp comun, de domeniul imprevizibilului şi al noutății. Această durată poate să nu fie produsul materiei însăşi, ci al Vieții care îi urmează cursul: cele două mişcări nu sunt mai puțin solidare între ele.

Durata universului, deci, trebuie să fie una cu libertatea de creație care-şi poate găsi locul în el.

Când copilul se distrează reconstituind o imagine prin îmbinarea pieselor unui joc de perspicacitate, el izbuteşte s-o facă cu atât mai repede, cu cât exersează mai mult. De altfel, reconstituirea era instantanee, copilul o găsea de îndată ce deschidea cutia, la ieşirea din magazinul unde a cumpărat-o. Operația nu cere deci un timp determinat, teoretic ea chiar nu are nevoie de timp. Rezultatul este dat. Imaginea e creată de acum,

[1] Vezi pag. 10.

iar pentru a o obține este suficientă o muncă de recompunere şi rearanjare, muncă pe care o putem presupune că mergând tot mai repede şi chiar infinit de repede, până la instantaneitate. Dar pentru artistul care creează o imagine smulgând-o din adâncul sufletului, timpul nu mai este un accesoriu. El nu este un interval care se poate lungi sau scurta fără a-i schimba conținutul. Durata muncii sale face parte integrantă din munca sa. A o contracta sau dilata ar însemna modificarea concomitentă a evoluției psihice care o ocupă şi a invenției care îi este țelul. Timpul de invenție face una cu invenția însăşi. Este progresul unei gândiri care se schimbă pe măsură ce prinde ființă. În fine, este un proces vital, ceva ca maturizarea unei idei.

Pictorul se află în fața unei pânze, culorile sunt pe paletă, modelul pozează; vedem acestea toate şi cunoaştem, de asemenea, stilul pictorului: prevedem noi ce va apărea pe pânză? Posedăm elementele problemei; ştim dintr-o cunoaştere abstractă cum va fi rezolvată, căci portretul va semăna sigur cu modelul şi, de asemenea, cu artistul; dar soluția concretă aduce cu ea acest imprevizibil *ceva,* care este totul în operă de artă. Şi tocmai el cere timp. Neantul materiei se creează el însuşi ca formă. Germinarea şi înflorirea acestei forme se alungeşte într-o durată, cu care face corp comun. La fel pentru operele naturii. Ceea ce pare nou rezultă dintr-un imbold care este progres ori succesiune, conferind succesiunii o virtute proprie, sau care îşi ia din succesiune întreaga virtute; care, în orice caz, face succesiunea - sau *continuitatea de întrepătrundere* în timp - ireductibilă la o simplă alăturare instantanee în spațiu.

De aceea este o absurditate ideea de a descifra într-o stare prezentă a universului material viitorul formelor vii şi de a dezvălui dintr-o dată istoria lui viitoare. Dar absurditatea este greu de evidențiat, pentru că memoria noastră are obiceiul de a alinia într-un spațiu ideal termenii percepuți pe rând, pentru că că îşi reprezintă succesiunea *trecută* sub formă de alăturare. Ea poate s-o facă tocmai pentru că trecutului aparține deja inventatului, morții, nu creației şi vieții. Şi atunci, cum succesiunea viitoare va sfârşi prin a fi succesiune trecută, noi ne convingem că duratei viitoare i se cuvine acelaşi tratament ca duratei trecute, că ea ar fi de acum înainte în stare să se desfăşoare, că viitorul este aici, înfăşurat, pictat pe pânză. Iluzie, fără îndoială, dar o iluzie firească, de neclintit, care va dura cât spiritul uman.

Timpul este invenție sau nu este nimic.

Dar fizică nu poate ține seama de timpul-invenție, limitată cum este la metoda cinematografică. Ea se mărgineşte să includă simultaneitatea între evenimentele constitutive ale acestui timp şi între pozițiile mobilului T pe traiectoria sa. Fizica desprinde aceste evenimente de tot ce îmbracă în fiecare clipă o formă nouă şi care le spune ceva despre noutatea ei. Ea le priveşte ca stări abstracte, ca şi cum ar fi în afara vieții, adică într-un timp desfăşurat în spațiu. Ea nu reține decât evenimentele sau sistemele de evenimente pe care le poți izola fără a le face să suporte o deformare prea importantă, întrucât numai ele sunt adecvate pentru aplicarea metodei sale. Fizica noastră datează din ziua în care a putut să se izoleze de asemenea sisteme.

În rezumat, *dacă fizica modernă se deosebeşte de cea veche prin faptul că ia în considerare orice moment al timpului, ea se bazează în întregime pe o înlocuire a timpului-lungime cu timpul-invenție.*

Deci se pare că, paralel cu această fizică, ar fi trebuit să se constituie un al doilea gen de cunoaştere, care ar fi reținut ceea ce fizica lăsa să-i scape. Pe fluxul duratei ştiința nu voia şi nu putea să aibă influență, legată cum era de metoda cinematografică. Nu se putea desprinde de aceasta. S-ar fi pretins spirit ca să renunțe la cele mai dragi deprinderi. Printr-un efort de simpatie s-ar fi transferat în interiorul devenirii. Nu s-a mai întrebat unde va fi un mobil, ce configurație va lua un sistem, prin ce stare va trece o schimbare în oricare moment: momentele timpului, care nu sunt decât opriri ale atenției noastre, ar fi fost abolite; s-ar fi încercat urmărirea curgerii timpului, a chiar fluxului realului. Primul fel de cunoaştere prezintă avantajul de a ne face să prevedem viitorul şi, într-o anume măsură, să stăpânim evenimentele; în schimb, el nu reține din realitatea mişcătoare decât eventualele imobilități, adică imaginile pe care şi le face spiritul despre ca: primul fel de cunoaştere simbolizează realul şi mai curînd îl transferă în uman decât îl exprimă. Al doilea fel de cunoaştere, dacă c cu putință, va fi practic inutil, el nu va extinde influența noastră asupra naturii, ba chiar va contracara anumite aspirații fireşti ale inteligenței; dar dacă va reuşi, ar cuprinde însăşi realitatea într-o îmbrățişare definitivă. Prin aceasta nu numai că ar fi completată inteligența şi cunoaşterea de către ea a materiei, obişnuind-o să se situeze în mişcare: dezvoltând şi o altă însuşire, complementară acesteia, s-ar deschide o perspectivă asupra celeilalte jumătăți a realului. Căci, îndată ce ne regăsim în fața duratei adevărate, se constată

că ea înseamnă creație, iar dacă ceea ce se desface durează, aceasta nu poate fi decât prin solidaritatea sa cu ceea ce se face. Astfel s-ar ivi necesitatea unei creşteri continue a universului, adică a unei *vieți* a realului. Şi din clipa aceea s-ar vedea într-o nouă lumină viața pe care o întâlnim la suprafața planetei, viață îndreptată în acelaşi sens cu a universului şi inversă materialității, în fine, inteligenței i s-ar asocia intuiția.

Cu cât reflectăm mai mult, cu atât vom constata mai bine că această concepție a metafizicii este aceea sugerată de ştiința modernă.

Pentru antici, într-adevăr, timpul este teoretic neglijabil, întrucât durata unui lucru nu vădeşte decât degradarea esenței sale: tocmai de această esență imobilă se ocupă ştiința. Schimbarea nefiind decât strădania unei Forme către propria-i realizare, tocmai realizarea este ceea ce ne interesează să cunoaştem. Fără îndoială, aceasta nu este niciodată completă: filosofia antică exprima faptul spunând că nu percepem forma fără materie. Dar, dacă privim obiectul în schimbare, într-un moment esențial, la apogeul său, putem spune că *e la un pas* de forma inteligibilă. Ştiința noastră acaparează această formă inteligibilă, ideală, o formă-limită, să spunem aşa. Iar când deține astfel moneda de aur, ea controlează total mărunțişul care este schimbarea. E mai puțin decât a exista. Cunoaşterea ei ca obiect, presupunând că e posibilă, ar fi mai puțin decât ştiință.

Dar pentru o ştiință care pune toate momentele timpului pe aceeaşi treaptă, care nu admite vreun moment esențial, culminant, apogeul, schimbarea nu mai este o diminuare a esenței, nici o diluare a eternității. Fluxul timpului devine realitatea însăşi, iar ceea ce studiem sunt lucrurile care curg. Este adevărat că asupra realității care curge ne mărginim să luăm instantanee. Dar tocmai de aceea cunoaşterea ştiințifică ar trebui să solicite o alta, care s-o completeze. În timp ce concepția antică a cunoaşterii ştiințifice ajungea să facă din timp o degradare, din schimbare diminuarea unei Forme date a întregii eternități, dimpotrivă, urmând până la capăt noua concepție s-ar fi ajuns să se vadă în timp o creştere progresivă a absolutului, iar în evoluția lucrurilor o invenție continuă de forme noi.

Este adevărat că am rupt-o cu metafizica celor vechi. Ei nu vedeau decât un singur mod de a şti definitiv. Ştiința lor constă într-o metafizică împrăştiată şi fragmentară, metafizica lor - într-o ştiință concentrată şi sistematică: ele erau cel mult două specii ale aceluiaşi gen. Dimpotrivă, în ipoteza noastră, ştiința şi

metafizica ar fi două feluri opuse, deşi complementare, de cunoaştere, primul nereținînd decât clipele, adică ceea ce nu durează, al doilea sprijinindu-se pe durata însăşi. Era firesc să se şovăie între o concepție atât de nouă a metafizicii şi concepția tradițională. Trebuie să fi fost chiar o mare ispită de a relua în noua ştiință ceea ce se încercase cu cea veche, de a presupune că înfăptuită cunoaşterea ştiințifică a naturii, de a unifica deplin şi de a da acestei unificări, cum făcuseră grecii, numele de metafizică. Astfel, alături de nouă cale pe care şi-o putea deschide filosofia, cea veche rămânea deschisă. Era chiar aceea pe care mergea fizica. Şi cum fizică nu reținea de la timp decât ceea ce putea fi întins dintr-o dată în spațiu, metafizica mergând în aceeaşi direcție era obligată să procedeze ca şi cum timpul n-ar fi creat şi n-ar fi distrus nimic, ca şi cum durata n-ar avea eficacitate. Restrânsa - ca fizica modernilor şi ca metafizica anticilor - la metoda cinematografică, direcția respectivă ajungea la o concluzie admisă implicit la plecare şi imanentă metodei însăşi: *Totul este dat.*

Că metafizica a şovăit la început între cele două căi, ni se pare incontestabil. Oscilația este vădită în cartezianism. Pe de o parte, Descartes afirmă mecanicismul universal: din acest punct de vedere mişcarea ar fi relativă[1], şi cum timpul are exact tot atâta realitate ca şi mişcarea, trecut, prezent şi viitor ar trebui să fie date dintotdeauna. Dar, pe de altă parte (şi tocmai de aceea filosoful n-a mers până la consecințele extreme), Descartes crede în liberul arbitrii al omului. El suprapune determinismului fenomenelor fizice nedeterminismul acțiunilor umane şi, ca urmare, timpului-lungime o durată în care există invenție, creație, succesiune adevărată. Această durată el o sprijină pe un Dumnezeu ce reînnoieşte neîncetat actul creator şi care, fiind astfel tangent timpului şi devenirii, le susține, le comunică neapărat ceva din realitatea lui absolută. Când se plasează pe acest al doilea punct de vedere, Descartes vorbeşte despre mişcare, chiar spațială, ca despre ceva absolut[2].

El s-a angajat deci, rând pe rând, pe ambele căi, neurmând nici una până la capăt. Prima 1-a condus la negarea liberului arbitru al omului şi a adevăratei voințe întru Dumnezeu. Era suprimarea oricărei durate eficace, asimilarea universului cu un

[1] Descartes, Principes, II, 29.

[2] Ibid., §. 36 şi urm.

lucru dat pe care o inteligență supraomenească l-ar cuprinde dintr-o dată, în clipă sau în eternitate. Urmând a doua cale, dimpotrivă, se ajunge la toate consecințele pe care intuiția duratei adevărate le aplică. Creația nu mai apare doar sub aspectul de *continuat,* ci şi sub acela de *continuu.* Universul văzut în ansamblu evoluează cu adevărat. Viitorul nu mai este determinabil în funcție de prezent; cel mult s-ar putea spune că, o dată realizat, el este de regăsit în originile sale, aşa cum sunetele unei noi limbi sunt exprimabile cu literele unui alfabet vechi: atunci se dilată valoarea literelor, li se atribuie retroactiv sonorități pe care nici o combinație a sunetelor vechi nu le-ar fi prevăzut, în fine, explicația mecanicistă putea rămâne universală prin aceea că s-ar fi extins la atâtea sisteme, câte s-ar fi voit să se decupeze în continuitatea universalului; dar atunci mecanicismul devenea o *metodă,* mai curînd decât o *doctrină.* El arată că ştiința trebuie să procedeze în manieră cinematografică, rolul său fiind de a marca ritmul de curgere a lucrurilor şi nu de a se înscrie în el. Acestea au fost cele două concepții opuse ale metafizicii, oferite filosofiei.

Orientarea a fost către cea dintâi. Rațiunea acestei alegeri se află fără îndoială în tendința spiritului de a proceda după metoda cinematografică, atât de firească pentru inteligența noastră, atât de bine adaptată la cerințele ştiinței, pentru că trebuie să fi fost de două ori sigură de neputința ei speculativă pentru a renunța la ea în metafizică. Dar şi influența filosofiei antice trebuie să fi avut o contribuție. Artişti întotdeauna admirabili, grecii vechi au creat un tip de adevăr suprasensibil, că frumusețea sensibilă, a cărei atracție este greu de ignorat. Îndată ce se păşeşte la prefacerea metafizicii într-o sistematizare a ştiinței, se alunecă înspre Platon şi Aristotel, iar o dată intrat în zona de atracție a filosofilor greci, eşti prins în orbita lor.

Aşa s-au constituit doctrinele lui Leibniz şi Spinoza. Nu tăgăduim comorile de originalitate pe care le cuprind ele. Spinoza şi Leibniz şi-au turnat aici conținutul sufletului, îmbogățit de creațiile geniului lor şi de cuceririle spiritului modern. Şi există la amândoi, îndeosebi la Spinoza, manifestări ale intuiției care sparg sistemul. Dar dacă se elimină din cele două doctrine ceea ce le dă viață şi le însufleţeşte, dacă nu se reține decât osatura, avem în față imaginea pe care am obține-o privind platonismul şi aristotelismul prin prisma mecanicismului cartezian. Ne aflăm în fața unei sistematizări a noii fizici, construită pe modelul vechii metafizici.

Într-adevăr, ce ar însemna unificarea fizicii? Ideea inspiratoare a acestei ştiințe era de a izola, în sânul universului, sisteme de puncte materiale, astfel că poziția fiecăruia din ele fiind cunoscută la un moment dat, să poată calcula pe urmă oricare moment. Cum sistemele astfel definite erau singurele asupra cărora noua ştiință avea influență, şi cum nu se putea spune *a priori* dacă un sistem satisfăcea sau nu condiția dorită, era folositor să procedăm întotdeauna *ca şi cum* condiția ar fi fost îndeplinită. Exista aici o regulă metodologică foarte indicată şi atât de evidentă, că nici nu mai era necesar de a o formula, într-adevăr, simplul bun simț ne spune că, atunci când suntem în stăpânirea unui instrument eficient de cercetare şi nu-i cunoaştem limitele aplicabilității, trebuie să procedăm ca şi cum aplicabilitatea ar fi nelimitată: vom avea mereu timp să-i reducem pretențiile. Dar ispita trebuie să fi fost mare, pentru filosof, de a substitui această speranță sau, mai curînd, acest elan al noii ştiințe şi de a converti o regulă generală a metodei în legea fundamentală a lucrurilor. Se situa astfel la limită, presupunând fizica încheiată şi cuprinzând totalitatea lumii sensibile. Universul devenea un sistem de puncte cu poziția riguros determinată în fiecare clipă, în raport cu clipa anterioară, şi teoretic calculabilă pentru orice moment. Într-un cuvânt, se ajungea la mecanicismul universal. Dar nu era de ajuns pentru a-l formula; mecanicismul trebuia întemeiat, adică dovedită necesitatea lui, trebuia să i se dea o justificare. Şi afirmația fundamentală a mecanicismului fiind aceea a unei solidarități matematice a tuturor punctelor din univers, în toate momentele universului, rațiunea mecanicismului trebuia să se găsească în unitatea unui principiu în care s-a strâns tot ceea ce era alăturat în spațiu şi succesiv în timp. De atunci s-a presupus ca dată totalitatea realului. Determinarea reciprocă a aparențelor alăturate în spațiu ținea de indivizibilitatea ființei adevărate. Iar determinismul riguros al fenomenelor succesive în timp exprima doar că orice ființă e dată în eternitate.

Noua filosofie avea să fie deci o reluare sau, mai curînd, o transpunere a celei vechi. Aceasta luase fiecare din *conceptele* în care se concentrează o devenire sau i se marchează apogeul; ea le presupunea pe toate cunoscute şi le aduna într-un concept unic, formă a formelor, idee a ideilor, precum Dumnezeul lui Aristotel. Noua filosofie avea să ia fiecare *lege* care condiționează o devenire în raport de altele şi care sunt ca un substrat permanent al fenomenelor; ea le-a presupus pe toate drept cunoscute şi le-a

reunit într-o unitate care le exprimă şi ea în întregime, dar precum Dumnezeul aristotelic şi din aceleaşi motive, trebuia să rămână invariabil închisă în ea însăşi.

E adevărat că această întoarcere la filosofia antică nu s-a făcut fără dificultăți.

Când Platon, Aristotel sau Plotin contopesc toate conceptele ştiinței lor într-unui singur, ei îmbrățişează totalitatea realului, căci conceptele reprezintă lucrurile însele şi au cel puțin tot atâta conținut pozitiv ca şi ele. Dar o lege, în general, nu exprimă decât un raport, iar legile fizice îndeosebi nu exprimă decât relații cantitative între lucruri concrete. Încât dacă un filosof modern operează asupra legilor noii ştiințe, că filosofia antică asupra conceptelor celei vechi, dacă asigură convergența asupra unui singur punct, a tuturor concluziilor unei fizici presupuse că atotştiutoare, el lasă ceea ce-i concret în fenomene: calitățile percepute, percepțiile însele. Pare că sinteza lui nu cuprinde decât o fracțiune a realității. De fapt, primul rezultat al noii ştiințe a fost tăierea realității în două jumătăți, cantitate şi calitate, dintre care una a fost sprijinită pe *corpuri* şi cealaltă *pe suflete.* Anticii nu ridicaseră asemenea bariere nici între calitate şi cantitate, nici între suflet şi corp. Pentru ei, conceptele matematice erau ca şi celelalte, înrudite cu ele şi înscriindu-se firesc în ierarhia ideilor. Nici corpul nu se definea atunci prin întinderea geometrică, nici sufletul prin conştiință.

Dacă φυχή, al lui Aristotel, entelehie a unui corp viu, este mai puțin spirituală decât al nostru „suflet" e pentru că al său acosta, deja îmbibat de idee, este mai puțin corporal decât al nostru „corp". Sciziunea între aceşti termeni nu era încă iremediabilă. Ea a devenit, şi îndată ce o metafizică țintind la o unitate abstractă urma să se resemneze sau să nu cuprindă în sinteza ei decât o jumătate de real, sau din contră, să profite de ireductibilitatea absolută a celor două jumătăți pentru a o socoti pe una că *traducerea* celeilalte. Fraze diferite vor spune lucruri diferite dacă aparțin aceleiaşi limbi, adică au o anumită înrudire de sunet între ele. Dimpotrivă, dacă aparțin la două limbi diferite, ele vor putea, tocmai din cauza diversității categorice a sunetelor, să exprime acelaşi lucru. La fel în ceea ce priveşte calitatea şi cantitatea, sufletul şi corpul. Tocmai pentru că au rupt orice legătură între cei doi termeni, filosofii au fost determinați să stabilească între aceştia un paralelism strict, la care anticii nu se gândiseră, să considere termenii ca traduceri şi nu inversări reciproce, în fine, să vadă substratul dualității lor într-o identitate

fundamentală. Sinteza la care se ridicase devenea astfel în stare să cuprindă totul. Un mecanism divin făcea să corespundă, unul câte unul, fenomenele gândirii cu cele ale întinderii, calitățile cu cantitățile şi sufletele cu corpurile. Acest paralelism îl găsim şi la Leibniz, şi la Spinoza, sub forme diferite, e adevărat, din cauza importanței inegale pe care o dau întinderii. La Spinoza cei doi termeni, Gândirea şi întinderea, sunt plasați cel puțin în principiu, pe aceeaşi treaptă. Sunt deci două traduceri ale aceluiaşi original sau, cum spune Spinoza, două atribute ale aceleiaşi substanțe, pe care trebuie s-o numim Dumnezeu. Şi aceste două traduceri, ca o infinitate de altele, în limbi pe care nu le cunoaştem, sunt invocate şi chiar pretinse de original, încât esența cercului se traduce automat, ca să spunem aşa, atât printr-o figură cât şi printr-o ecuație. Pentru Leibniz, întinderea este tot o traducere, dar originalul este gândirea, iar aceasta s-ar putea lipsi de traducere, ea fiind făcută doar pentru noi. Consacrându-l pe Dumnezeu, se consacră obligatoriu şi toate imaginile posibile asupra lui Dumnezeu, adică monadele. Dar întotdeauna putem să ne închipuim că o imagine a fost luată dintr-un punct de vedere, şi este firesc pentru un spirit imperfect ca al nostru să clasifice imaginile calitativ diferite, după ordinea şi poziția punctelor de vedere, calitativ identice, de unde ar fi fost luate imaginile. În realitate, punctele de vedere nu există, căci nu există decât imagini, fiecare dată ca un ansamblu indivizibil şi reprezentând specific totul realității, care este Dumnezeu. Dar noi avem nevoie să traducem prin mulțimea acestor puncte de vedere, exterioare între ele, pluralitatea imaginilor neasemănătoare, şi să simbolizăm prin dispunerea relativă a punctelor de vedere, prin vecinătatea sau distanțarea - adică printr-o mărime - înrudirea mai mult sau mai puțin strânsă a imaginilor. Este ceea ce Leibniz înțelege când spune că spațiul este ordinea coexistențelor, că percepția întinderii este o percepție confuză (adică relativă la un spirit imperfect) şi că nu există decât monade, înțelegând prin aceasta că Totul real nu are părți, dar că este repetat la infinit, de fiecare dată integral, deşi diferit, în interiorul lui însuşi şi că toate aceste repetiții sunt complementare. Astfel relieful vizibil al unui obiect echivalează cu ansamblul imaginilor lui stereoscopice luate din toate unghiurile; în loc de a vedea în relief o alăturare de părți solide, le-am putea socoti cu aceeaşi îndreptățire că un fapt al *complementarității reciproce* a acestor imagini integrale, fiecare în bloc, fiecare indivizibilă, fiecare diferită de celelalte şi totuşi reprezentativă

pentru acelaşi lucru. Pentru Leibniz totul, adică Dumnezeu, este chiar acest relief, iar monadele sunt imaginile plane complementare: de aceea el defineşte pe Dumnezeu ca „substanța care nu are punct de vedere" sau „armonia universală", deci complementaritatea monadelor. Aici Leibniz diferă de Spinoza prin aceea că el consideră mecanicismul universal ca un aspect pe care realitatea îl îmbracă pentru noi, în timp ce Spinoza face din el un aspect al realității pentru sine.

Este adevărat că, după ce au concentrat în Dumnezeu totalitatea realului, le-a fost greu să treacă de la Dumnezeu la lucruri, de la eternitate la timp. Pentru aceşti filosofi, dificultatea a fost chiar mult mai mare decât pentru un Aristotel sau un Plotin. Dumnezeul aristotelic, într-adevăr, fusese obținut prin comprimarea şi întrepătrunderea ideilor ce reprezintă în stare finită sau în punctul lor culminant lucrurile schimbătoare din lume. El era deci transcendent față de lume, iar durata lucrurilor se alătura eternității sale, față de care lumea era o diminuare. Dar principiul de care s-a condus filosoful prin examinarea mecanicismului universal şi care trebuia să-i fie substrat, nu mai concentrează în ele concepte său *lucruri,* ci legi sau *relații.* Or, o relație nu există separat. O lege leagă între ei termeni care se schimbă; ea este imanentă realității pe care o coordonează. Principiul în care toate aceste relații se concentrează şi care întemeiază unitatea naturii nu poate să mai fie transcendent realității sensibile; îi este imanent şi trebuie presupus că este în timp şi în afara timpului, adunat în unitatea substanței sale şi totuşi condamnat să se deruleze într-un lanț fără început şi sfârşit. Mai curînd decât să formuleze o contradicție atât de şocantă, filosofii ar fi trebuit să sacrifice pe cel mai slab dintre cei doi termeni şi să vadă în aspectul temporal al lucrurilor doar o iluzie. Leibniz o spune în felul său, căci el face din timp, ca şi din spațiu, o percepție confuză. Dacă multiplicitatea monadelor sale nu exprimă decât diversitatea opiniilor asupra ansamblului, istoria unei monade izolate nu pare nimic altceva, pentru acest filosof, decât pluralitatea opiniilor pe care o monadă le poate avea despre propria substanță: încât timpul ar consta în ansamblul punctelor de vedere ale fiecărei monade despre sine, aşa cum spațiul ar consta în ansamblul punctelor de vedere ale tuturor monadelor asupra lui Dumnezeu. Dar gândirea lui Spinoza este mult mai puțin clară, şi pare că el a căutat să stabilească între eternitate şi ceea ce durează aceeaşi deosebire pe care o făcea Aristotel între esență şi întâmplare: întreprindere grea, fiindcă

esența a lui Aristotel nu mai putea fi invocată pentru a măsura distanța şi a explica trecerea de la esențial la întâmplător; Descartes o eliminase pentru totdeauna.

Oricum ar fi, cu cât se aprofundează mai mult concepția spinozistă a „inadecvatului" în relațiile cu „adecvatul", cu atât se simte mai bine orientarea spre aristotelism, la fel cum monadele leibniziene, pe măsură ce se conturează mai clar, tind mai mult să se apropie de inteligibilele lui Plotin[1]. Înclinația firească a acestor doi filosofi îi readuce la concluziile filosofiei antice.

Pe scurt, asemănările noii metafizici cu aceea a anticilor provin din presupunerea amândurora că e dată o Ştiință unică şi completă, cu care ar coincide tot ceea ce sensibilul conține din realitate. Prima o consideră ca dată pe deasupra sensibilului, iar a doua în sânul lui. Amândurora le repugnă însă ideea unei realități care s-ar crea succesiv, adică, în fond, ideea unei durate absolute.

Că concluziile acestei metafizici, ieşită din ştiință, revin la ştiință printr-un fel de ricoşeu, s-ar putea dovedi lesne. Întregul nostru pretins empirism este pătruns de ele. Fizică şi chimia nu studiază decât materia neînsuflețită; biologia, când abordează fizic şi chimic ființa vie nu are în vedere decât partea de inerție. Explicațiile mecaniciste nu înglobează deci, în ciuda dezvoltării lor, decât o mică parte a realului. A presupune *a priori* că totalitatea realului se poate descompune în elemente de acest fel, sau măcar că mecanicismul ar putea oferi o transpunere integrală a ceea ce se petrece în lume, înseamnă să optezi pentru o metafizică anumită, căreia un Spinoza şi un Leibniz i-au formulat principiile şi i-au întrezărit consecințele.

Desigur, un psihofiziolog care susține echivalența exactă a stării cerebrale şi a celei psihice, care îşi reprezintă posibilitatea unei inteligențe supraomeneşti de a citi în creier ceea ce se petrece în conştiință, se consideră departe de metafizicienii secolului XVII şi foarte aproape de experiență. Totuşi, experiența singură nu ne spune nimic asemănător. Ea ne arată interdependența fizicului şi a moralului, necesitatea unui anumit substrat cerebral pentru starea psihică şi nimic mai mult. Din faptul că un termen este solidar cu altul rezultă că între ei este

[1] Într-un curs asupra lui Plotin, ţinut la College de France în 1897-1898, am încercat să reliefăm aceste asemănări. Ele sunt numeroase şi surprinzătoare. Analogia merge până la folosirea aceloraşi formulări de ambele părţi.

echivalență. Din faptul că o anumită piuliță este necesară unei anumite maşini, că maşina funcționează când are piulița şi se opreşte când n-o are, nu rezultă că piulița este echivalentă cu maşina. Pentru ca o corespondență să fie echivalență ar trebui ca o parte a maşinii să corespundă unei părți determinate a piuliței - precum într-o traducere literală, făcută cuvânt cu cuvânt. Pe când relația creierului cu conştiința pare să fie cu totul altceva. Nu numai că ipoteza unei echivalențe între starea psihică şi starea cerebrală este o adevărată absurditate - cum am încercat să dovedim într-o lucrare anterioară - dar faptele invocate fără părtinire par să arate că relația de la o stare la alta este tocmai aceea de la maşină la piuliță. A vorbi de echivalență între cei doi termeni înseamnă pur şi simplu a mutila - făcând-o aproape neinteligibilă - metafizica spinoziană sau leibniziană. Se acceptă filosofia ca atare, în ceea ce priveşte întinderea, dar este trunchiată în ceea ce priveşte Gândirea. Cu Spinoza, cu Leibniz, se presupune că încheiată sinteza unificatoare a fenomenelor materiei: totul aici s-ar explica mecanic. Dar pentru faptele de conştiință nu se mai duce sinteza până la capăt. Este oprită la mijlocul drumului. Conştiința se presupune a fi coextensivă cutărei sau cutărei părți a naturii şi nu întregii naturi. Astfel, se ajunge când la un „epifenomenism" care leagă conştiința de anumite vibrații speciale şi o răspândeşte sporadic în lume, când la un „monism", care împrăştie conştiința în atâtea fragmente citi atomi există. Dar în ambele cazuri revenim la un spinozism sau leibnizianism incomplet.

Între această concepție a naturii şi cartezianism s-au situat intermediarii istorici. Medicii filosofi ai secolului al XVIII-lea, cu cartezianismul lor chircit, s-au aflat, în mare măsură, la originea „epifenomenismului" şi a „monismului" de azi. Aceste doctrine se trezesc astfel stăruind asupra criticii kantiene.

Desigur, filosofia lui Kant e pătrunsă şi ea de credința într-o ştiință unică şi întreagă, cuprinzând totalitatea realului. Privită dintr-o anumită latură, ea chiar nu este decât o prelungire a metafizicii modernilor şi o transpunere a metafizicii antice.

După exemplul lui Aristotel, Spinoza şi Leibniz ipostaziaseră în Dumnezeu unitatea lui *a şti.*

Cel puțin printr-una din laturile sale, filosofia critică a lui Kant a constat în a se întreba dacă această ipoteză era necesară ştiinței moderne, în măsura în care fusese ştiinței antice, sau dacă n-ar fi fost de ajuns doar o parte a ipotezei.

Într-adevăr, pentru antici ştiința se baza pe concepte, adică pe

feluri de *lucruri.* Comprimând toate conceptele într-unui, ei ajungeau cu necesitate la o *ființă,* care se putea numi *Gândire,* neîndoielnic, dar care era, mai curînd, *gîndire-obiect* decât *gîndire-subiect*.

Când Aristotel îl definea pe Dumnezeu ca νοήσεως νόήσις, el punea accentul probabil pe νοήσεως şi nu pe νόησις..

Dumnezeu era sinteza tuturor conceptelor, ideea ideilor. Dar ştiința modernă se sprijină pe legi, adică pe relații. Or, o relație este o legătură stabilă de spirit între doi sau mai mulți termeni. Un raport nu este nimic în afara inteligenței care stabileşte raportul. Deci universul nu poate fi un sistem de legi decât dacă fenomenele trec prin filtrul unei inteligențe. Fără îndoială, această inteligență ar putea fi a unei ființe infinit superioare omului, care ar întemeia materialitatea tuturor lucrurilor în acelaşi timp în care le-ar lega între ele: aceasta era ipoteza lui Leibniz şi Spinoza. Dar nu-i nevoie să mergem atât de departe, pentru efectul care trebuie obținut aici ajunge inteligența umană: aceasta este soluția kantiană.

Între dogmatismul lui Spinoza sau al lui Leibniz şi critica lui Kant e aceeaşi distanță că între „trebuie ca" şi „este de ajuns ca". Kant opreşte acest dogmatism pe panta pe care aluneca prea mult spre metafizica greacă; el reduce la minimum ipoteza pe baza căreia se presupunea că fizica lui Galileu e nelimitat extensibilă. E adevărat că atunci când vorbeşte de inteligența umană nu e vorba de una anume. Unitatea naturii ar veni din intelectul uman care unifică, dar funcția unificatoare ce operează aici este impersonală. Ea se comunică conştiințelor individuale, dar le depăşeşte. Este mult mai puțin decât un Dumnezeu substanțial; este un pic mai mult totuşi, decât munca izolată a unui om sau chiar decât cea colectivă a umanității. Nu funcția unificatoare face parte din om, ci mai curînd omul este în ea, ca într-o atmosferă de intelectualitate pe care ar respira-o conştiința lui. Dacă vreți, este un Dumnezeu formal, ceva care încă nu este divin la Kant, care tinde să devină. Aceasta începe să se perceapă de la Fichte. Oricum ar fi, la Kant rolul său principal este de a da ansamblului ştiinței noastre un caracter relativ şi *uman,* deşi de o umanitate deja puțin umanizată. Din acest punct de vedere critica lui Kant constă mai ales în a limita dogmatismul predecesorilor, acceptând concepția lor despre ştiință şi reducând la minimum ceea ce implică din metafizică.

Dar altfel stau lucrurile cu distincția kantiană între materia cunoaşterii şi forma ci. Văzând în inteligență, înainte de orice, o

însuşire a stabilirii de raporturi, Kant atribuia termenilor între care se stabileau raporturi o origine extra-intelectuală. În opoziție cu predecesorii imediați, el susținea neputința cunoaşterii de a fi realizată numai în termeni ai inteligenței. El reintegrează în filosofie - dar modificându-l, transferându-l pe un alt plan - acest element esențial al filosofiei lui Descartes care fusese abandonat de cartezieni.

Prin aceasta, Kant deschidea calea unei filosofii noi, care se instală în materia extraintelectuală a cunoaşterii printr-un efort superior de intuiție. Coincizând cu materia, adoptând acelaşi ritm şi aceeaşi mişcare, n-ar putea conştiința - prin două eforturi de direcții contrare, ridicându-se şi coborând succesiv - să surprindă dinlăuntru şi să nu mai perceapă din afară cele două forme ale realității, corp şi spirit? Acest dublu efort nu ne-ar face el, în măsura posibilului, să retrăim absolutul? Cum, de altfel, în cursul acestei operații, s-ar vedea inteligența ivindu-se din sine, profilându-se în totul din spirit, cunoaşterea intelectuală ar apărea atunci aşa cum este, dar n-ar mai fi relativă.

Aceasta era direcția pe care kantianismul o putea indica unui cartezianism reînviat. Dar în această direcție, Kant însuşi nu s-a angajat. El n-a vrut să se angajeze pentru că, atribuind cunoaşterii o materie extraintelectuală, credea că ea este sau coextensivă inteligenței, sau mai îngustă decât ea. De atunci, el nu se mai putea gândi să profileze inteligența în ca, nici să indice iarăşi geneza intelectuală şi a categoriilor sale. Cadrul intelectului şi intelectul însuşi trebuiau acceptate ca atare, gata făcute, între materia prezentă în inteligența noastră şi inteligența însăşi nu era nici o înrudire. Acordul între ele se datora faptului că inteligența îşi impunea forma sa materiei. Încât nu numai că trebuia stabilită forma intelectuală a cunoaşterii ca un fel de absolut şi renunțat la a-i sugera geneza, dar însăşi materia acestei cunoaşteri părea prea fărâmițata de inteligență, ca să mai sperăm a o atinge în puritatea sa originară. Ea nu era „lucrul în sine", nu era decât refracția acestuia prin atmosfera noastră.

Dacă acum ne întrebăm de ce Kant n-a crezut că materia cunoaşterii noastre îşi copleşea forma, iată ce descoperim.

Critica pe care Kant a făcut-o cunoaşterii naturii umane a constat în a discerne ce trebuie să fie spiritul nostru şi ce trebuie să fie natura, *dacă* pretențiile noastre sunt justificate. Dar însăşi critica acestor pretenții Kant n-a mai făcut-o. Vreau să spun că el a acceptat fără discuție ideea unei ştiințe unice, în stare să strângă cu aceeaşi forță toate părțile datului şi să le coordoneze

într-un sistem egal de solid peste tot.

În a sa *Critică a raţiunii pure* el nu a judecat că ştiinţa devine tot mai puţin obiectivă, tot mai simbolică, pe măsură ce mergea de la fizic la vital, de la vital la psihic. După opinia sa, experienţa nu merge în două sensuri diferite şi, poate, opuse, unul conform direcţiei inteligenţei, altul invers. Pentru el nu există decât o experienţă, iar inteligenţa îi acoperă toată întinderea. E ceea ce Kant exprimă spunând că toate intuiţiile noastre sunt sensibile, cu alte cuvinte, infraintelectuale. Şi, într-adevăr, este ceea ce ar trebui admis dacă ştiinţa noastră ar prezenta o egală obiectivitate în toate componentele. Dar să presupunem, dimpotrivă, că ştiinţa este tot mai puţin obiectivă, tot mai simbolică, pe măsură ce merge de la fizic la psihic, trecând prin vital. Atunci, trebuind mai întâi să percepem cumva un lucru, pentru a izbuti să-l simbolizăm, ar exista o intuiţie a psihicului, în genere, a vitalului, pe care inteligenţa ar transpune-o şi ar traduce-o cu siguranţă, dar care ar depăşi totuşi inteligenţa. Cu alte cuvinte, ar exista o intuiţie supraintelectuală. Dacă această intuiţie există, este cu putinţă o luare în stăpânire a spiritului prin el însuşi, şi nu numai o cunoaştere exterioară şi fenomenală. Mai mult: dacă avem o asemenea intuiţie, adică ultraintelectuală, intuiţia sensibilă este în continuitate cu ea prin anumiţi intermediari, precum infraroşul cu ultravioletul. Intuiţia sensibilă se va reliefa ea însăşi. Nu va mai aştepta fantoma unui imperceptibil lucru în sine. Ea ne-ar introduce în absolut (cu anumite corecţii obligatorii). Cât timp s-a văzut în această intuiţie unică materie a ştiinţei noastre, se revarsă peste întreaga ştiinţă ceva din relativitatea care grevează o cunoaştere ştiinţifică a spiritului; şi de atunci, percepţia corpurilor - care este începutul ştiinţei corpurilor - apare ea însăşi că relativă. Deci intuiţia sensibilă părea relativă. Dar nu mai este la fel dacă se face deosebire între diferite ştiinţe şi dacă se vede în cunoaşterea ştiinţifică a spiritului (deci şi a vitalului) extinderea mai mult sau mai puţin artificială a unui anumit fel de cunoaştere care, aplicat corpurilor, nu era deloc simbolic. Să mergem mai departe. Dacă sunt astfel două intuiţii de ordine diferite (a doua obţinându-se printr-o răsturnare de sens a celei dintâi), şi dacă inteligenţa se comportă firesc datorită celei de a doua, nu sunt diferenţe esenţiale între inteligenţă şi această intuiţie. Cad barierele între materia cunoaşterii sensibile şi forma ei, ca şi între „formele pure" ale sensibilităţii şi categoriile intelectului. Se vede materia şi forma cunoaşterii intelectuale (restrânsa la obiectul propriu)

generându-se una pe alta printr-o adaptare reciprocă: inteligența se modelează după corporalitate iar corporalitatea după inteligență.

Dar Kant nu voia şi nu putea să admită această dualitate a intuiției. Pentru a o admite ar fi trebuit să vadă în durată însăşi stofa realității şi deci să distingă între durata substanțială a lucrurilor şi timpul împrăştiat în spațiu. Ar fi trebuit să se vadă în spațiul însuşi ca şi în geometria imanentă lui, un termen ideal în sensul căruia lucrurile materiale se dezvoltă, dar unde ele nu sunt dezvoltate. Nimic mai contrar literei şi spiritului *Criticii rațiunii pure.*

Fără îndoială, cunoaşterea ne este prezentată aici ca o listă mereu deschisă, iar experiența ca un impuls al faptelor ce se continuă nelimitat. Dar, după Kant, aceste fapte se împrăştie treptat pe un plan; ele nu sunt exterioare între ele şi exterioare spiritului. N-a fost niciodată vorba de o cunoaştere dinlăuntru, care le-ar surprinde chiar în țişnirea lor şi nu ulterior, care ar săpa dedesubtul spațiului şi al timpului spațializat. Şi totuşi chiar sub acest plan ne situează conştiința noastră; aici se află adevărata durată.

Tot aici, Kant este destul de aproape de precursorii săi. Între atemporal şi timpul împrăştiat în momente distincte, el nu admite un intermediar. Şi, cum nu există intuiție care să ne transfere în atemporal, orice intuiție se dovedeşte a fi sensibilă prin definiție. Dar între existența fizică, risipită în spațiu, şi existența atemporală - care n-ar putea fi decât o existență conceptuală şi logică, precum aceea de care vorbea dogmatismul metafizic - nu-şi găseşte locul oare şi conştiința, şi viața? Ba da, incontestabil. Se vede aceasta îndată ce ne situăm în durată, pentru a păşi de aici la momente, în loc de a pleca de la momente pentru a le corela în durată.

Totuşi, pentru a scăpa de relativismul kantian, succesorii direcți ai filosofiei au plecat tocmai de la intuiția atemporală. Ideile de devenire, progres, evoluție, păreau să ocupe un loc amplu în filosofia lor. Dar durata joacă aici, într-adevăr, vreun rol? Durata reală este aceea în care fiecare formă derivă din formele anterioare, adăugându-le ceva şi se explică prin ele în măsura în care ca se poate explica. Numai că a deduce această formă direct din Ființa globală pe care se presupune că o relevă, înseamnă a reveni la spinozism. Înseamnă, asemenea lui Leibniz şi Spinoza, să tăgăduim duratei orice acțiune eficientă.

Oricât de severă a putut fi cu teoriile mecaniciste, filosofia

post-kantiană acceptă de la mecanicism ideea unei ştiinţe unice, aceeaşi pentru toate felurile de realitate. Şi că este mai aproape de această doctrină decât îşi închipuie; căci, dacă în examinarea materiei, a vieţii şi a gândirii, înlocuieşte treptele succesive de complicare, presupuse de mecanicism, prin treptele realizării unei *Idei* sau ale obiectivării unei *Voinţe*, filosofia post-kantiană vorbeşte încă de trepte, iar acestea sunt ale unei scări pe care fiinţa ar parcurge-o într-un sens unic. Pe scurt, ea discerne în natură aceleaşi articulaţii pe care le deosebea şi mecanicismul; din acesta reţine tot desenul pe care îl colorează altfel. Dar e de reconstituit acelaşi desen sau măcar jumătate din el.

Pentru aceasta, însă, ar trebui renunţat la metoda de construcţie, care a fost aceea a succesorilor lui Kant. Ar trebui apelat la experienţă, la o experienţă epurată, adică eliberată, acolo unde trebuie, de cadrele pe care inteligenţa le-a constituit în pas cu progresele acţiunii noastre asupra lucrurilor. O experienţă de acest gen nu este o experienţă atemporală. Dincolo de timpul spaţializat în care credem că vedem reorganizări continue ale părţilor, această filosofic caută numai durata concretă în care operează neîncetat o retopire deplină a totului. Ea urmăreşte realul în toate sinuozităţile lui. Ca metodă de construcţie, ea nu ne conduce la generalităţi tot mai înalte, etaje suprapuse într-un edificiu magnific. Cel puţin nu lasă goluri între explicaţiile pe care ni le sugerează şi obiectele ce trebuie explicate. Ea pretinde să clarifice realitatea în detaliu şi nu numai în ansamblu.

Nu încape îndoială, gândirea secolului al nouăsprezecelea a necesitat o filosofic de acest fel, lipsită de arbitrar, în stare să coboare la amănuntele faptelor particulare. Este la fel de sigur şi că această gândire a înţeles nevoia unei asemenea filosofii de a se situa în ceea ce numim durata concretă. Întronarea ştiinţelor morale, progresul psihologiei, importanţa crescândă a embriologiei printre ştiinţele biologice, toate acestea trebuiau să sugereze ideea unei realităţi care durează interior şi care este însăşi durată. La fel, când se iveşte un gânditor care anunţă o doctrină a evoluţiei, în care progresul materiei spre perceptibilitate ar fi refăcut o dată cu mersul spiritului spre raţionalitate, în care s-ar urmări treaptă cu treaptă complicarea corespondenţelor între extern şi intern, în care schimbarea ar deveni, în sfârşit, chiar substanţa menirilor, toate privirile se vor întoarce spre ele. Atracţia puternică pe care evoluţionismul spencerian a exercitat-o asupra gândirii contemporane vine de aici. Oricât de îndepărtat ar părea Spencer faţă de Kant, oricât de

puțin ar şti despre kantianism, el a înțeles totuşi de la primul contact cu ştiințele biologice în ce direcție ar putea să-şi continue filosofia drumul ținând seama de critică lui Kant.

Dar el nu pornise bine la drum, că s-a răzgândit. Promisese să reconstituie o geneză şi iată-l făcând cu totul altceva. Doctrina lui se numea evoluționism; pretindea că urcă şi coboară cursul devenirii universale.

În realitate, în ea nu era vorba nici despre lume şi nici despre evoluție.

Nu avem a intra într-un examen aprofundat al acestei filosofii. Să spunem doar că *artificiul curent al metodei lui Spencer constă în a reconstitui evoluția cu fragmente ale evoluatului.*

Dacă lipesc o imagine pe un carton şi apoi tai cartonul în bucățele, aş putea să reproduc imaginea regrupând corespunzător bucățelele de carton. Şi copilul care lucrează astfel cu piesele unui joc de perspicacitate alăturând fragmente de imagine, şi care sfârşeşte prin a obține un frumos desen colorat, îşi închipuie că a *produs* desen şi culoare. Dar actul desenării şi al pictării nu are nici o legătură cu asamblarea fragmentelor unei imagini deja desenate, pictate. La fel, combinând între ele rezultatele cele mai simple ale evoluției, veți imita de bine, de rău, efectele cele mai complexe; dar nici din unele, nici din altele, nu veți reconstitui geneza, iar această adunare a evoluatului cu evoluatul nu vă reconstitui câtuşi de puțin mişcarea evoluției.

Totuşi, aceasta este iluzia lui Spencer. El ia realitatea sub forma sa actuală, o sparge în fărâme pe care le împrăştie în vânt; apoi „integrează" aceste fragmente şi le „împrăştie mişcarea". Imitând Totul printr-o lucrare în mozaic, el îşi închipuie că reconstituie planul şi înfăptuieşte geneza.

E vorba de materie? Elementele difuze pe care le integrează în corpuri vizibile şi palpabile par a fi chiar particulele corpurilor simple, pe care le presupune în primul rând răspândite în spațiu. Ele sunt, în orice caz, „punctele materiale" şi deci puncte invariabile, adevărate solide mici: ca şi cum soliditatea fiind ceea ce se află cel mai aproape de noi şi cel mai la îndemâna spre a ne fi de folos, ar putea sta la însăşi originea materialității! Pe măsura progresului său, fizica relevă tot mai bine imposibilitatea de a ne reprezenta proprietățile eterului sau ale electricității, baza probabilă a tuturor corpurilor, după modelul proprietăților perceptibile ale materiei. Dar filosofia urcă şi mai sus de eter, simplă figurare schematică a relațiilor surprinse de simțurile noastre între fenomene. Ea ştie bine că ceea ce este vizibil şi

palpabil în lucruri reprezintă acțiunea noastră posibilă asupra lor. Nu divizând evoluatul se va atinge principiul a ceea ce evoluează. Nu recompunând evoluatul cu sine însuşi se va reproduce evoluția a cărei încununare este.

E vorba de spirit? Prin combinarea reflexului cu reflexul, Spencer crede că generează succesiv instinctul şi voința rațională. El nu vede că reflexul specializat, fiind un punct terminus al evoluției ca şi voința consolidată, nu poate fi presupus de la plecare. Că primul dintre aceste fenomene şi-a atins mai repede forma definitivă, este foarte probabil; dar şi unul, şi altul sunt acumulări de mişcare evolutivă, iar mişcarea evolutivă însăşi nu se poate exprima în funcție de unul mai mult decât de celălalt. Ar trebui început prin amestecarea reflexului şi a voluntarului. Ar trebui apoi mers în căutarea realității fluide care se precipită sub această formă dublă şi care participă cu fiecare din cele două părți, fără a fi nici una anume.

Pe cea mai de jos treaptă a scării animale, la ființele vii care se reduc la o masă protoplasmică nediferențiată, reacția la excitare nu pune încă la lucru un mecanism determinat, ca în cazul reflexului; reacția nu are încă de ales între mai multe mecanisme anumite, ca în actul voluntar; deci nu este nici voluntară, nici reflexă, şi totuşi le anticipează pe amândouă. Experimentăm în noi înşine ceva din adevărata activitate originară, când executăm mişcări semi-voluntare şi semi-automate pentru a scăpa de un pericol prezent: este o imitație încă imperfectă a acțiunii primitive, căci atunci avem de-a face cu un amestec al celor două activități de acum constituite şi localizate într-un creier şi într-o măduvă, în timp ce activitatea primă este ceva simplu, care se diversifică prin chiar producerea de mecanisme precum măduva şi creierul. Dar asupra tuturor acestor fenomene Spencer închide ochii, căci ține de esența metodei sale să combine consolidatul cu consolidatul, în loc să regăsească lucrarea treptată de consolidare, adică evoluția însăşi.

În fine, este vorba de corespondența între spirit şi materie? Spencer are dreptate să definească inteligența prin această corespondență. Are dreptate să vadă aici capătul unei evoluții. Dar când trebuie să reconstituie această evoluție, el integrează din nou evoluatul cu evoluatul, fără a înțelege că astfel îşi asumă o povară inutilă: luând fie şi cel mai mic fragment de evoluat actual, el defineşte întregul evoluat actual, şi atunci în zadar ar mai vrea să-i reconstituie geneza.

Pentru Spencer, într-adevăr, fenomenele care se succed în

natură proiectează în spiritul uman imagini care le reprezintă. Adică relațiilor dintre fenomene le corespund simetric relații între reprezentări. Iar legile cele mai generale ale naturii, în care se condensează relațiile dintre fenomene, se dovedesc astfel a fi generat principiile directoare ale gândirii în care s-au integrat relațiile dintre reprezentări. Natura se reflectă deci în spirit. Structura intimă a gândirii noastre corespunde bucată cu bucată, structurii însăşi a lucrurilor. Văd bine chestiunea; dar pentru ca spiritul uman să-şi poată reprezenta relații între fenomene mai trebuie să existe fenomene, adică fapte distincte, în continuitatea devenirii. Şi, îndată ce se dă acest mod special de descompunere, aşa cum o percepem azi, se dă inclusiv inteligența, cum o percepem azi, căci în raport cu că şi numai cu ea se descompune realul în acest mod. Putem crede oare că mamiferele şi insectele reţin aceleaşi aspecte ale naturii, o divizează la fel, dezmembrează totalitatea în acelaşi mod? Fiecare ființă descompune lumea materială după direcțiile pe care trebuie să le urmeze acțiunea ei: sunt direcțiile *acțiunii posibile* care, încrucişându-se, conturează plasa experienței, în care fiecare ochi este un fapt. Fireşte, un oraş se compune exclusiv din case, iar străzile nu sunt decât intervalele dintre case: la fel se poate spune că natura nu conține decât fapte, iar faptele o dată admise, relațiile sunt simple linii care curg între fapte. Dar într-un oraş parcelarea treptată a terenului este cea care a determinat locul caselor, configurația lor şi direcția străzilor; la această parcelare trebuie să ne raportăm pentru a înțelege modul particular de subîmpărțire, care face ca fiecare casă să fie acolo unde este, ca fiecare stradă să meargă unde merge. Or, eroarea fundamentală a lui Spencer este de a fi considerat experiența ca parcelată, pe când adevărata problemă este de a şti cum s-a făcut parcelarea. Sunt de acord că legile gândirii nu sunt decât integrarea raporturilor între fapte. Dar îndată ce stabilesc faptele cu aspectul pe care îl au astăzi pentru mine, presupun însuşirile mele de percepție şi de concepție aşa cum sunt astăzi în mine, căci tocmai ele parcelează realul, ele decupează faptele în totalitatea realității. Din acel moment, în loc să spun că relațiile dintre fapte au generat legile gândirii, la fel de bine pot să pretind că forma gândirii a determinat configurația faptelor percepute, deci şi relațiile lor.

Cele două moduri de exprimare se echivalează. În fond, ele spun acelaşi lucru. E adevărat, cu al doilea se renunță la a mai vorbi despre evoluție. Dar cu primul ne limităm la vorbire, nu ne gândim la mai mult. Căci un evoluționist autentic şi-ar propune

să caute prin ce *modus vivendi* treptat a izbutit inteligența să adopte planul său de structură, iar materia modul său de subîmpărțire. Această structură şi această subdiviziune sunt angrenate reciproc. Ele sunt complementare. Au trebuit să progreseze împreună. Şi fie că stabilesc structura actuală a spiritului, fie că dau subîmpărțirea actuală a materiei, în ambele cazuri rămânem în cadrul evoluției.

Totuşi, această evoluție ar trebui regăsită. De pe acum, chiar în domeniul fizicii, savanții care duc mult mai departe aprofundarea ştiinței lor, înclină să creadă că nu se poate raționa asupra părților cum se raționează asupra totalității, că aceleaşi principii nu sunt aplicabile şi la originea şi la capătul progresului, că nici creația şi nici nimicirea, de pildă, nu sunt inadmisibile când e vorba de corpusculii constitutivi ai atomului. Prin aceasta ei tind să se situeze în durata concretă, singura în care există generarea şi nu numai compunerea părților. E adevărat că atât creația, cât şi nimicirea de care vorbesc ei, se referă la mişcare sau la energie, şi nu la mediul imponderabil prin care circulă energia şi mişcarea. Dar ce poate rămâne din materie când se scoate din ea tot ce o determină, adică energia şi mişcarea? Filosoful trebuie să meargă mai departe decât savantul. Făcând tabula rasă din ceea ce nu este simbol imaginativ, el va vedea lumea materială dizolvându-se într-un simplu flux, o continuitate a curgerii, o devenire. Şi se va pregăti astfel să regăsească durata reală acolo unde e şi mai folositor s-o regăsească, în domeniul vieții şi al conştiinței. Căci, atâta timp cât e vorba de materia neînsuflețită, se poate neglija curgerea, fără a comite greşeli grave: materia, spuneam, este încărcată de geometrie şi ea nu durează - la realitatea ce *coboară* - decât prin solidaritate cu ceea ce *urcă.*

Dar viața şi conştiința sunt chiar această urcare. Când le-am surprins în esență prin adoptarea mişcării lor, înțelegem cum derivă din ele restul realității. Evoluția apare, iar în sânul ei apare determinarea progresivă a materialității şi a intelectualității, prin consolidarea treptată a uneia şi a alteia. Dar atunci ele se înscriu în mişcarea evolutivă, pentru a o urma până la rezultatele ei actuale, în loc să se recompună artificial, cu fragmente din ele însele, aceste rezultate. Funcția specifică a filosofiei mi se pare a fi tocmai aceasta.

Înțeleasă aşa, filosofia nu este doar întoarcerea spiritului la sine, coincidența conştiinței umane cu principiul viu din care emană, o luare de contact cu efortul creator. Ea este

aprofundarea devenirii în general, evoluționismul adevărat şi, în consecință, adevărata prelungire a ştiinței, ştiut fiind că, prin ştiință, se înțelege un ansamblu de adevăruri constatate sau demonstrate, şi nu o anume scolastică nouă care a înflorit în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea în jurul fizicii lui Galileu, precum cea veche în jurul lui Aristotel.

În colecția
ESEURI DE IERI ŞI DE AZI au mai apărut:

1.Luca Pițu, Sentimentul românesc al urii de sine
2.Vladimir Soloviov, Povestire despre Antihrist
3.Vasile Lovinescu, Monarhul ascuns
4. Henri Bergson, Teoria râsului
5. Henri Bergson, Eseu asupra datelor imediate ale conştiinței
6. Nikolai Berdiaev, Filosofiei lui Dostoievski
I. Ştefan Afloroaei, Întâmplare şi destin
8. Leon Bloy, Salvarea prin evrei
9. Vasile Lovinescu, Incantația sângelui
10. Miguel de Unamuno, Agonia creştinismului
I1. Marcel Mauss, Eseu despre clar
12. Henri Bergson, Cele două surse ale moralei şi religiei
13. Lev Şestov, Revelațiile morții
14. Emile Durkheim, Despre sinucidere
15. Vasile Lovinescu, Mitul sfâşiat
16. Marian Papahagi, Fața şi reversul
17. Jules de Gaultier, Bovarismul
18. Lev Şestov, începuturi şi sfârşituri!
9. Hermann Keyserling, Analiza spectrală a Europei
20. Vassili Rqzanov, Apocalipsa timpului nostru
21. Al. Zub, În orizontul istoriei
22. Georges Bataille, Partea blestemată
23. Ştefan Afloroaei, Lumea ca reprezentare a celuilalt
24. Luca Pițu, Etos, Doxa & Logos
25. Miguel de Unamuno, Despre sentimentul tragic al vieții
26. Dan Botta, Unduire şi moarte
27. Thomas Carlyle, Filosofiei vestimentației (Sartor resartus)
28. Charles Baudelaire, Paradisuri artificiale
29.Marcel Petrişor, N. V. Gogol sau Paradoxurile literaturii moderne
30. Thomas Carlyle, Cultul Eroilor
31. Luca Pițu, Sentimentul românesc al urii de sine, ed. a II-a
32. Hermann Keyserling, Jurnalul de călătorie al unui filosof
33. Otto Rank, Dublul. Don Juan
34. Remy de Gourmont, Fizica dragostei
35. Gheorghe Grigurcu, Imposibilă neutralitate

36. Adela Hagiu, Romanul poetico filosofic
37. Thomas Carlyle, Semnele timpului
38. Thomas Carlyle, Filosofiei vestimentației, ediția a doua
39. Henri Bergson, Introducere în metafizică
40. Luca Pițu, Breviarul nebuniilor curente

În pregătire:

Henri Bergson, Teoria râsului, ed. a II-a
Henri Bergson, Eseu asupra datelor imediate ale conştiinței, ed. a II-a
Henri Bergson, Cele două surse ale moralei şi religiei,

Astfel, personalitatea noastră creşte, se măreşte, se coace neîncetat. Fiecare din momentele sale este ceva nou care se adaugă la ceea ce era dinainte. Să mergem mai departe: nu este doar nou, ci şi inepuizabil. Fără îndoială, starea mea actuală se explică prin ceea ce era mai mult în mine şi prin ceea ce acţionează asupra mea imediat.

Poziția lui Bergson cu privire la raportul dintre filosofie şi ştiință promovează teza că ele sunt două feluri de cunoaştere, opuse dar complementare: prima se întemeiază pe clipă, adică pe cantitativizarea efemerului, a doua se sprijină pe durată. Nu este aici o judecată de valoare în favoarea filosofiei, ci încercarea de a media, între cele două tărâmuri ale cunoaşterii, raporturi sortite să umanizeze ştiințele şi să implice filosof ia în acest demers.

Vasile Sporici

INSTITUTUL EUROPEAN
ISBN 973-586-132-1
Pe copertă: *Interiorul palatului Federico da Montefeltro* (detaliu)
www.eurainst.ro